

الثابت والمتغير
في المعرفة الدينية
محاضرات
السيد كمال الحيدري
بقلم: الدكتور علي العلي
مؤسسة الانتشار العربي
بيروت - لبنان

الثابت والمتغيّر

في المعرفة الدينيّة



الثابت والمتغيّر

في المعرفة الدينيّة

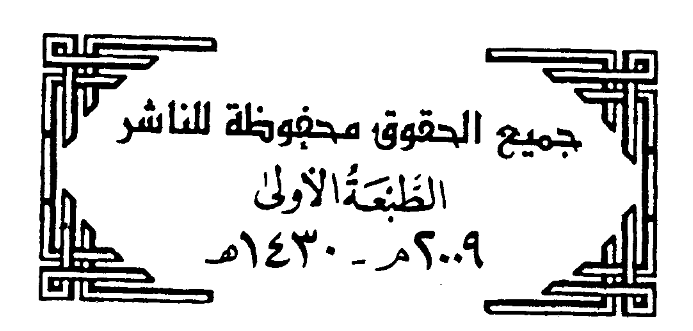
محاضرات

السيد كمال الحيدري

بقلم: الدكتور علي العليّ

مؤسسة التاريخ العربي

بيروت - لبنان



THE ARABIC HISTORY
Publishing & Distributing

مؤسسة التاريخ العربي
للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان طريق المطار - خلف غولدن بلازا تلفون: ٠١/٤٥٥٥٥٩ - ٠١/٥٤٠٠٠٠ - فاكس: ٨٥٠٧١٧

Beyrout - Liban - Rue Airport Tel: 01/455559 - 01/540000 - fax: 850717

Email : darTuraTh @ hotmail . com

المقدمة

وقفة مع الواقع

لعلّ من أهمّ الأمور التي ينبغي للباحث أن يتوفّر على دراستها الواقع المحيط به وكيفية تعاطيه معه، وكذلك استثمار ذلك لتفعيل آرائه ومرتكزاته الفكرية ومشخّصات هويّته التي تميّزه، وقد تتوسّع به نحو دمج الآخرين من خلال التوافق الطبيعي بين المبادئ والقيم والمثل العليا التي تحكم حركة الإنسان بما هو إنسان.

من هنا تتبلور لنا عدّة معطيات تقودنا نحو وضع أسس في المعرفة والتعاطي والتفعيل لكي يكون لنا دور فاعل ومتفاعل مع الواقع يؤثّر ويتأثّر بنحو إيجابيّ، مساهماً بجدارة في حركة الواقع ومتجاوزاً حالة الانبهار التي تولّد الانهيار أو الانصهار.

فدورنا أرفع من أن يكون رقماً تكتمل به بعض الإحصاءات على مستوى العالم أو امتداداً لتراث نتغنّى به وبمن صنعه، متجاهلين واقعنا وموقعنا من هذا التراث الحضاريّ الذي شكّل بوّابة العبور للحاضر؛ ما يعني أننا أمام تحدٍّ معرفيّ يقوم على أساس التحليل

والتقييم والنقد والإبداع نظرياً وعملياً، ولعلّ أهمّ ما يبيّن مسار هذه الخطوات هو الوقوف بدقّة على مفردات الواقع وتحديد حدوده وتطلّعاته، ومقايستها بما لدينا؛ لمعرفة ما لنا وما علينا من دور نؤدّيه، لذا جاءت هذه الدراسة المتحصّلة من تراكم لعدد من البحوث التي ألقيت على شكل محاضرات توالت خلال عقدٍ من الزمان وهي تجسّد رؤى أستاذنا العلّامة السيد كمال الحيدري حول الأصالة والتجديد عبر تحليل ونقد وسعي جادّ لوضع أسس واضحة لهذه الأطروحة التي تتداول بكثرة في المنتديات والمؤسسات العلمية والثقافية.

لقد دأبتُ في هذه الدراسة على جمع ما توزّع على محاضراته العامّة أو من خلال بحوثه العالية سواء على مستوى علم أصول الفقه أو غيره من العلوم سيّما العقلية منها، وقد عاصرتُ هذه الكلمات وحاولتُ قدر الإمكان سبكها بما يضمن انتقالها من حالة المحاضرة والإلقاء إلى حالة التدوين والنصّ المقروء.

أسلوب العرض

نظراً لتباعد الفترة الزمنية بين المحاضرات وكذلك تنوّع موارد طرحها من حيث مستوى الحضور ومادّة العرض ما بين التخصّص العالي وما بين العرض العامّ، استعنتُ على تقرير هذه الدراسة بما يلي:

أولاً: سبك المادّة المعروضة قدر الإمكان بأسلوب يتمازج فيه العرض من حيث عدم إشعار القارئ بتباعد الفترة الزمانية ونوع المتلقّي.

ثانياً: وضع إطار يضمن نقل المحاضرة من أسلوب الإلقاء ومقتضيات العرض في المحاضرة المسموعة إلى مستوى المادّة المقروءة مع عدم الإخلال بالمحتوى والمضمون بل حتى المفردة الدالّة على الفكرة.

ثالثاً: السعي الجادّ في الحفاظ على نصّ العبارة حرفيّاً مع مراعاة خصوصية ما ذكرته في البند ثانياً.

رابعاً: التوضيح من خلال الهامش بما يضمن إيصال الفكرة وتحديد مورد عرضها وتشخيص جهتها من خلال ما توافر لديّ من مادّة؛ حفاظاً على جوّ المناسبة التي عُرضت من خلالها هذه المحاضرات.

خامساً: الإرجاع إلى المصادر الأصلية المتوافرة والترجمة المعتدّ بها، وتجاوز حالة النقل بالمضمون أو المعنى قدر الإمكان، بالرجوع للنصّ الأصلي وبلغته الأصلية في حال نُقل مترجماً.

سادساً: فهرسة المادّة وفق عناوين محدّدة تعطي دلالة على المحتوى الذي يليها مستوحاة من المادّة الأصلية؛ وذلك لعدّة أسباب:

١ـ تسهيلاً للعرض وتوضيحاً للفكرة.

٢ـ تحديداً لمدلول الفقرات بشكل أدقّ.

٣ـ ربط الأفكار المتباعدة من حيث الزمان والمكان والمناسبة.

سابعاً: الابتعاد في العرض عن البعد التنظيري من دون الوقوف على أمثلة مستوحاة من النصوص والمصادر التشريعية أو من معطيات واجتهادات العلماء في هذا الصدد.

ثامناً: محاولة تتميم العرض بعرض أحدث النظريات التجديدية في المجال المعرفي والمنهجي سواء على مستوى طرحها أو على مستوى تطويرها فهماً وتدويناً، وقد تجسّد ذلك بنظرية الأسس المنطقية للاستقراء، وكذلك ما قدّمه أستاذنا العلامة السيد الحيدري من عرض وتحليل لهذه النظرية على مستوى التوظيف المعرفي في بحوثه أو كتاباته، والتي هي حصيلة أربعة عقود من التعاطي والتفاعل الأصيل مع الواقع وتجديده والتي ذُكرت كنموذج حيّ وواقعيّ لذلك.

الغاية

أولاً: ليس الهدف من هذا العرض هو التجريح أو التجاوز على الآخر أو اختزاله بهدفٍ ما، بل هو البحث العلميّ الذي يراعي الموضوعية وعرض المواضيع بما يناسبها من تخصصّ وتبنٍّ، لتذكير

الآخر بأهمية التعامل الموضوعيّ ومراعاة التخصّص، وتجاوز حالة التعاطي السطحيّ مع الموادّ والنظريات التي تبنى عليها أسس وأركان المؤسسات العلمية والدينية ولا سيّما الحوزوية.

ثانياً: غايتنا من هذا البحث أن يكون محاولة جادّة وفاعلة لوضع النقاط على الحروف وبيان ما يمكن أن يكون أساساً لتأصيل هذه الأفكار ورفع حالة الجدل القائم والسجال المترامي الأطراف من دون مراعاة حرمة الموضوعية والأمانة العلمية في العرض والفهم.

ثالثاً: تحفيز المتصدّي والقارئ وإرشاده لمعطيات مثل هذه الآراء وطبيعة حسن توظيف النقد والتحليل بما يخدم الرقيّ والتجدّد ومع الحفاظ على كينونية الأصيل ومدخليته في بناء الحداثة والمعاصرة.

كلمة لابد منها

أتمنّى أن تكون هذه الدراسة في متناول الباحث بمستوياته التخصصية والثقافية على أمل أن تضيف لمعطياته الفكرية والثقافية بعداً آخر يوجّه نحو القراءة التي تقدّمها هذه الدراسة لفهم الأصيل وكيفية التعاطي معه والانطلاق نحو التجديد المنسجم مع معطيات أصالته ورونق هويّته، وما هي إلّا دراسة نأمل أن تتبعها دراسات على مستوى يغذّي المكتبة ويملأ الفراغ الحاصل في هذا النوع من المواضيع خصوصاً إذا كانت مستوحاة ومستقاة من معين فكر

متخصّص وأصيل يَسعى بكل جدّ واجتهاد لرسم المنهج الجادّ والفاعل لمثل هذه المقولات ووضعها على جادّة البحث العلمي والانطلاق بها نحو آفاق أكثر عمقاً وأصالة وشفافية وموضوعية لبناء أسس التجديد الناهض بالإنسان وفكره الأصيل.

ولعلّ ما يحمله أستاذنا العلامة الحيدري جدير بأن يجعل مثل هذا الطرح يحمل سمة الدراسة الجادّة والفاعلة.

أ. د . علي العلي

الكويت

الفصل الأول

بين الدين والفهم الديني



تمهيد

تتداعى في الآونة الأخيرة بعض الآراء التي تسير على نحو يحاول بناء كيان فكريّ يُدّعى من خلاله فهم حقيقي للدِّين ومعارفه الأصيلة عبر عدّة اتّجاهات، ومن خلال أساليب عديدة لم تقف عند المحاضرات والكتابات، وإنّما تأخذ أطراً أخرى في عرض فهمها للمعارف الدينيّة والفكر الديني بشكل عامّ.

إنّ ما نجده من إثارات من هنا وهناك، توزّعت على أنحاء متعدّدة في فهم المعارف الدينيّة، ومن هذه الإثارات ما نجده يركّز على المراكز والمؤسّسات العلميّة التخصّصيّة التي تقوم على المعارف الدينيّة، فكراً ومنهجاً، حتّى غدت غديرها الأصيل، ومنبعها الرافد.

فالأحرى أن يتمّ تناول مثل هذه الإثارات التي وجّهت لهذا الاتّجاه من خلال تحليل هذه الشبهات حول المراكز والمؤسّسات العلميّة التخصّصيّة، والتي تحمل الفكر الديني، وتتبنّى المعارف الدينيّة الأصيلة.

وطبيعة هذه الإثارات، أو التساؤلات ـ كما يسمّيها البعض ـ تدور حول واقع فكر ومنهج الحوزة العلميّة ببُعديه[1] : النظري، والعملي.

وقبل الولوج في واقع مثل هذه الإثارات؛ نبيّن ـ كتوطئة ـ عدّة نقاط ينبغي الإشارة إليها:

أوّلاً: المسلّمات والنقد

عندما نعلم أنّ هناك مباني تُسولِمَ عليها، وأصولاً تعتبر أساس البناء لعلم معيّن أو منهج، أو فكر ما، فذلك لا يعني بالضرورة أنّ هذه المسلّمات لا يوجّه إليها نقد أو إشكال، أو محاولة التشكيك فيها؛ لذا فمن المغالطات التي تُثار حاليّاً، أو ربّما لها وجود في التراث أيضاً هو ذلك، بمعنى أنّ المسلّمات محصّنة من النقد على مستوى الشكّ فيها أو الإشكال عليها، وما خرج عن هذه الدائرة فليس من المسلّمات، بمعنى أنّ أيّ مبنى أو أصل دخل تحت إطار النقد أو الشكّ أو الإشكال فهو في واقعه مبنى خرج من دائرة المُسلّمات، ولا يصلح أن يكون أصلاً أو مبنىً يُستند إليه بذريعة أنّ هذا الأصل أو هذا المبنى

(١) يذهب البُعد النظري إلى الجانب الذي يتناول النظريّات والأبحاث العلميّة التي تُطرح في الحوزة العلميّة، ومنه يتّضح البُعد العملي، حيث يكون ما يقابل البُعد النظري.

نُوقش فيه أو عليه إشكالات، أوِ لم يسلم من النقد، أو شكّك في أسسه.

إنّ مجرّد رسم هالة من الشكّ أو النقد أو الإشكال لا تقف عائقاً أمام الأصل أو المبنى المسلّم عليه، حيث إنّ الإثارات التي تُثار حول أصل معيّن لا تعني ضعفه، كما أنّ المبنى أو الأصل الذي لا يُثار عليه شيء لا يعني استحكامه وقوّة فاعليّته؛ إذ إنّ مسألة الأصل والمبنى ومدى الاعتماد عليه لا تتوقّف على ما يُثار حوله بحيث تكون عاملاً مقوّماً لدرجة ضعفه أو قوّته. هذا من جهة.

ثمّ إنّ النقد أو التشكيك والإشكال على الأصل المسلّم والمبنى المُعتمد هو عامل إيجابي يعمل على تقوية أركانه، ويؤكّد على ثبات أسسه ومدى عمق محتواه، وتأصُّل جذوره وأسسه المبنيّ عليها حيث يعمل النقد أو ما شاكله على إثراء جهة البحث العلمي وتعميق الرؤية، وفتح بوّابات التشعّب الفكري للقاعدة بحيث تغطّي معظم الزوايا المحتملة ممّا يعني إيجاد وشاح علمي يؤسّس لقاعدة يقوم عليها هذا الأصل أو ذاك، فيرقى إلى درجة عالية للاستدلال من خلاله أو به، والنهوض على أسسه لبناء الفكر والمنهج المطلوب.

عندها يتّضح أنّ مدخليّة النقد والإشكال أو الشكّ في المبنى تعتبر إيجابيّة ولا علاقة لها في إعطاء هذا المبنى أو ذاك سمة الضعف أو

القوّة بنحو ما يذكر، وإنّما الإثارات هي واقع علمي يعطي المبنى سِمات تعمل على:

- تحديد مدى هذا المبنى وأبعاده الاستدلاليّة ومداخلاته العلميّة.
- سدّ الثغرات التي يمكن أن تكون عامل خلل وضعف فيه.
- إيجاد سعة في الحوار العلمي لإثراء العقل البشري والعمل على تكامله.

فالإثارات تكون عاملاً إيجابيّاً لا سلبيّاً للمباني والأصول العلميّة، ولا مدخليّة لها في ضعف أو قوّة المبنى من هذا اللحاظ، فعندما نتناول النظريات والبراهين التي تثبت وجود الباري عزَّ وجلَّ[1] على طول مسار الفكر البشري نقداً وتحليلاً، فهذا لا يعني أنّ الله عزّ وجلّ غير موجود، أو أنّ وجود الباري عزّ وجلّ محتمل الوجود.

---

(١) طرح كتاب في الساحة الفكريّة مُترجم أساساً عن الموسوعة البريطانيّة تحت عنوان (الله في الفلسفة)، وقد تُرجم للّغة الفارسيّة تحت عنوان (خدا در فلسفة) ترجمة الأستاذ بهاء الدِّين الخرمشاهي، يتناول الكتاب الأدلّة والبراهين التي ذُكرت لإثبات وجود الله عزّ وجلّ على مدى ٢٠٠٠ عام من حركة الفكر البشري على مستوى الفكر الديني لليهودية أو المسيحيّة والإسلام وعلى مستوى الفكر الفلسفي من اليونان حتّى كانت، وقد تلقّته الأوساط العلميّة بموضوعيّة مع أنّه يتعامل مع أهمّ القضايا الدينيّة.

وكذلك ما يُثار حول القضيّة البديهيّة: «اجتماع النقيضين محال»، والتي هي أساس وأصل عقليّ بُنيت عليه المناهج العقليّة، فهذا لم يكن عامل ضعف لهذا الأساس العقلي، ولم يكن معول هدم للمناهج العقلية التي تبني أسسها عليه، بل على العكس تماماً، كانت هذه الإثارات عاملاً محفّزاً لبيان هذا الأساس وعرضه بشكل يبيّن تداخلاته وتشعّباته وأسسه المتينة حتّى إنّ هذه الإثارات جعلت البحث يدور حول ما يحمله الفكر المقابل من خلل في فهم هذا الأساس.

ثانياً ـ قيمة التساؤل

من المعلوم أنّ السؤال يعتبر مفتاح العلم والمعرفة، فعندما نتداول الأسئلة ونتعاطى معها نجد أنّنا أمام أسلوب يفتح بوّابة المعرفة؛ لذا فإنَّ مجرّد السؤال ليس لنا أن نتعامل معه على أنّه شيء يثير المخاوف أو هدِّد المعرفة؛ إذ لا يعتبر التساؤل في حدّ ذاته إرهاباً فكريّاً[1] سواء حمل في طيّاته سمة النقد أو التشكيك أو الإشكال، مع غضّ النظر عن دقّة هذه الأبعاد وكيفيّة التعامل معها، وسُبل الإجابة عنها؛ ذلك لأنّ السؤال في حدّ ذاته يختزل في ذاته قيمة خاصّة تطرح ذاتها بذاتها، فتثير

---

(١) يستعمل البعض مثل هذا التعبير من باب أنّ التساؤل هو في الأساس شـبهة، والتعبير بالشبهة أسلوب يتمّ لإثارة المخاوف من السؤال وسائله.

أمام الإنسان سؤالاً جادّاً وفاعلاً: هل للسؤال بذاته قيمة؟ والسؤال في حدّ ذاته هل يختزل قيمة علميّة يدلّ عليها أم لا؟

ولكي نقف على الإجابة لابدّ أن نتناول السؤال من خلال تحليل ماهيّة السؤال وفهم أنواعه، والتي يمكن أن نتعرّف عليها من خلال ثلاثة مناهج[١] هي:

- **الأوّل: منهج الموجبة الكلّية.**
- **الثاني: منهج السالبة الكلّية.**
- **الثالث: منهج الموجبة الجزئيّة.**

وهذه النماذج عنونت من خلال مسمّيات واصطلاحات علم المنطق؛ وذلك لتنظيم مسارها الفكري وتقريبه من خلال الأساس المنطقي إن أمكن أن ينطبق الاصطلاح المنطقي على هذه المناهج؛ لذا قد نتجاوز الاصطلاح المنطقي مع الأخذ بعين الاعتبار جهة الالتقاء.

منهج الموجبة الكلّية

وهو الأسلوب الذي ينبني عليه السؤال مع تجاوز الشرائط الموضوعيّة للسؤال. ولتقريب ذلك وتصوّره فإنّنا نطرح السؤال لغرض واحد فقط، وهو القيمة العلميّة للسؤال من دون انتظار

(١) استخدام الكلمة يتبلور عبر البُعد اللغوي أكثر منه في البُعد الاصطلاحي.

تبعات ذلك من إجابة أو غيرها، عدا ما نتوقّعه من قيمة علميّة في ذات السؤال.

من هنا يتّضح المراد من تعبيرنا بمنهج الموجبة الكلّية، فهو يعني: أنّ طرح السؤال في كلّ الأحوال له قيمة علميّة. فعلى هذا اللحاظ نرى أنّ السؤال يطرح لذاته ويقيّم من خلال ذاته، وما يحمله من قيمة علميّة، وهذه بحدّ ذاتها هي الثمرة الأساسيّة من هذا السؤال الذي يغلّف بمنهج الموجبة الكلّية الذي يتعامل مع السؤال بما هو هو من دون أيّ لحاظ سوى لحاظ القيمة العلميّة للسؤال.

فعندما يُلقى السؤال على وفق منهج الموجبة الكلّية لا نلحظ السؤال من جهة أنّ له جواباً أم لا، أو من جهة أنّ المستمع لديه جواب عليه أم لا، أو من جهة أنّ الموجَّه له السؤال لديه القدرة على التعامل مع السؤال، إمّا للردّ عليه أو توضيحه أو غير ذلك، وكذلك لا نريد من السؤال أنّ السائل أو المتسائل بصدد الإجابة أو بصدد التعامل مع تساؤله، إنّما كلّ ما نلحظه هو القيمة العلميّة للسؤال، وإن صعب على البعض تصوّر ذلك ابتداءً، إلاّ أنّ مثل هذه الجهة تتمّ بتجريد العقل عن الأنس المتعارف في التعامل مع السؤال، عندها يكون هناك مجال لتصوّر السؤال على منهج الموجبة الكلّية، والذي يلحظ القيمة العلميّة للسؤال.

منهج السالبة الكلّية

يعتمد في بعض الأوساط محاذير تصل إلى مرحلة عدم إبداء أيّ استسفار، سواء كان يحمل سمة البراءة أو غيرها، ممّا يعني أنّ هناك حظراً في أصل التساؤل، ومن الطبيعي أن يكون النقد في ضمن ذلك، أيّاً كانت الأسباب أو الأجواء، حتّى لو كان النقد أو السؤال في أجواء البحث العلمي أو المحافل العلميّة؛ إذ لا مجال لمثل هذا الطرح في نفسه، فضلاً عن غيره، ولا تعدّ أجواء معيّنة أو محافل معيّنة أو مناسبة ما جديرة بأن تشفع لفتح بوّابة الاستفسار أو ما هو أوسع من ذلك.

وهذا المنهج عندما نتأمّل في حيثيّاته، بالإمكان أن نضعه في قالب منطقيّ بحيث يكون منهج السالبة الكلّية هو المنهج الذي يُبنى على أساس لا شيء من طرح السؤال له قيمة علميّة، أو لنقُل: طرح السؤال في كلّ الأحوال ليس له قيمة علميّة.

وفي المقابل يكون منهج الموجبة الكلّية: هو المنهج الذي يرى أنّ طرح السؤال في كلّ الأحوال له قيمة علميّة.

منهج الموجبة الجزئيّة

هذا المنهج يعتمد على إيجاد شرائط خاصّة وأجواء خاصّة للتعامل مع الطرح، سواء كان تساؤلاً أو ما يدور في فلكه، فعندما نطرح

مسألة وجود الخالق أو مباحث العصمة أو مباحث تتعلّق بالنبيّ الأكرمﷺ، أو الأئمّة المعصومينعليهم السلام، كعلم النبيّ ، أو الإمام، أو مسائل المعاد، وهل هو روحاني أم جسماني، وغيرها من البحوث التي تحمل سِمة علميّة بحتة، نجد أنّ هذه المباحث لا تُطرح جزافاً، بل لها زمان ومكان خاصّ، إضافة لخصوصيّات خاصّة بالمُلقي والمُتَلقّي، أو لنقُل من يتداولون مثل هذه البحوث. بل لعلّنا نجد أنّ هناك من البحوث ما تتقلّص فيها دائرة التداول لا لشيء، وإنّما لطبيعة مَنْ يتداولها.

مثل هذه المباحث لابدّ أن يحصل الإنسان على شرائط خاصّة تؤهِّله لخوض غمارها وذلك ليس من باب الاحتكار العلمي، أو من باب منهج السالبة الكلّية، وإنّما من باب طبيعة البحث وخصوصيّاته، والالتزام بمنهج الموجبة الجزئيّة الذي يفرض خصوصيّات خاصّة وشرائط معيّنة لتداول البحوث والمسائل العلميّة.

لذا فهذا المنهج الذي عبّرنا عنه بمنهج الموجبة الجزئية هو المنهج[١] الذي يكون فيه طرح السؤال في بعض الأحوال له قيمة

---

(١) قد يثير البعض تساؤلاً حول تسلسل المناهج من حيث إنّها اعتمدت الأسلوب والاصطلاح المنطقي على غرار القضايا المذكورة في المنطق، وهي:

- الموجبة الكلّية: مثالها المتصوّر هنا: طرح السؤال في كلّ الأحوال له =

علميّة.

وبعد بيان هذه المناهج لعلّنا نجد أنّها استُخدمت أكثرها، إلاّ أنّ ما يطرح في الساحة الاجتماعية على مستوى فكريّ، سواء على سبيل المحاضرات أو الكتب الرائجة اليوم ـ يتبع أكثرها المنهج الأوّل ـ أعني: منهج الموجبة الكلّية ـ والأمثلة على ذلك واضحة في الوقت الحاضر(١).

قيمة علميّة.

- الموجبة الجزئيّة: مثالها المتصوّر هنا: طرح السؤال في بعض الأحوال له قيمة علميّة.
- السالبة الكلّية: مثالها المتصوّر هنا: لا شيء من طرح السؤال له قيمة علميّة. وللتناسب نقول طرح السؤال في كلّ الأحوال ليس له قيمة علميّة.
- السالبة الجزئيّة: مثالها المتصوّر هنا: طرح السؤال في بعض الأحوال ليس له قيمة علميّة.

وذكرت جميعها بشكل اتّضح المراد منها، لكن لم يُشار إلى السالبة الجزئيّة؛ وذلك لأنّه لا مجال لذكرها، وليست في معرض بحثنا.

(١) نرى مثل هذا الطرح قد قام به أساتذة الجامعات، وعند تتبّع كلماتهم نرى أنّهم يعتمدون منهج الموجبة الكلّية.

وهذه مدار أخذ وردّ ينبغي الوقوف على أصولها ومرتكزاتها الأساسيّة، والتي يتّضح من خلالها جليّاً المنهج المتّبع، وهو منهج الموجبة الكلّية، فإنّ الأمر في =

وممّا ينبغي ذكره أنّ من يلتزم بمنهج الموجبة الكلّية من باب أنّ طرح السؤال للسؤال له قيمة علميّة فيه نوع من عدم الدقّة في التعامل

= مثل هذا المنهج لم يقف عند المستمع أو فئة من المستمعين، وإنّما أوسع من ذلك.

نعم، قد تصل الأمور إلى العلوم التي تدرّس في المراكز الدينيّة التخصّصية ـ كالحوزات العلميّة ـ عندها لنا أن نتساءل أنّه إذا كان هنالك نقد فهو موجّه لِمَنْ؟

- ألعلماء الحوزة وأساتذة هذه المقرّرات المعتمدة هناك؟
- أم إلى الطريقة المتّبعة في فهم هذه المقرّرات وما تحويه من معارف وعلوم؟!

عندها تتّضح ملامح منهج الموجبة الكلّية. ولو تتبّعنا الأمر نجد أنّ هذا متكرِّر في عدة محاور؛ منها مسألة الاجتهاد والتقليد، وهي مسألة تعرّض لها البعض في أكثر من مناسبة، وذكر أنّ الحوزة العلميّة ليست تحقيقيّة، وإنّما تعتمد التقليد في الواقع، وظاهرها هو البحث والتحقيق؛ إذ أنّها تبدأ من مقدّمات مسلّمة لا يمكن المناقشة فيها؛ إذ تعتبر خطوطاً حمراء، وممّا يجدر بنا ذكره أنّ أحد السائلين لو سأل: لماذا تطرح هذه المسائل هنا؟ ولِما لا تذهب وتطرح في الحوزة العلميّة على علمائها وأساتذتها؟ قد نجد إجابة على أنّ: «الحوزة ليست ملكاً لأحد، وإنّما هي ملك الأمّة، والأمّة لابدّ أن تعرف كلّ شيء عنهم، لا ينبغي أن نخفي شيئاً عن الأمّة، إنّ الحوزة العلميّة مرتبطة بالأمّة، والأمّة لابدَّ أن تعرف كلّ ما يجري في الحوزة العلميّة».

وهذا تصريح بأنّ الأبحاث الاختصاصيّة لابدَّ أن تطرح بنحو الموجبة الكلّية.

مع الذهن، وكذلك نوع من الترف في البحث الفكري؛ لذا لا أظنّ أنّ باحثاً حقيقياً يلتزم مثل هذا المنهج؛ وذلك لهشاشة هذا التبرير.

ولكن بالإمكان أن ننظر إلى الأمر من زاوية أخرى، وهي أنّ طرح السؤال للسؤال ليس من باب أنّ له قيمة علميّة في ذاته، مجرّدة عن كلّ شيء، بل أنّ هناك غاية أو غايات أخرى وراء التلبّس بهذا المنهج؛ إذ إنّ طرح التساؤل يحمل غاية خفيّة تلبّست بمنهج الموجبة الكلّية، خصوصاً الباحث الذي يحترم بحثه وقلمه وعلمه، ويحترم الباحثين وأصحاب الأقلام وحَمَلة العلوم الأخرى؛ لذا من يتلبّس أو يتظاهر بهذا المنهج إنّما يريد السؤال والتشكيك لغاية لا تكمن في ذات السؤال العلميّة قد نرى محتواها يتشخّص بما يلي:

أوّلاً: تناول هذه الأمور وطرحها في المحافل العامّة لإيجاد حافز ومحرِّك عامّ من قِبل المجتمع بطبقاته المتفاوتة، وخصوصاً غير التخصّصيّة أو العلميّة للضغط على المراكز التخصّصيّة، والتي منها المؤسّسات والمراكز العلميّة الدينيّة، وعلى رأسها الحوزة العلميّة.

ثانياً: إنّ غياب الرأي الآخر المقابل للردّ على التساؤل أو التشكيك يوجد فقاعة تساؤلات ودوّامة إثارات ترسخ في أذهان البعض لبساطة المعرفة التي يمتلكها عن خصوصيّات الطرف المقابل المعنيّ بالإجابة، والذي غيّبت عمداً بطريق أو بآخر.

من هذه الزوايا يمكن أن يُوجد السائل المتلبّس بالمنهج السابق مجالاً ضاغطاً على الطرف المقابل؛ وذلك للوصول إلى غايته الأخرى التي تهدف إلى تغيير خصائص متعلِّقة بالطرف الآخر على مستوى المنهج أو المقرّر أو طبيعة البحث أو غيرها من الأمور التي لا تروق أصلاً لطبيعة وفكر السائل لأسباب قد تتفاوت من سائل لآخر، مع عدم اليقين بسلامتها وصحّتها، أو دقّة فهمها لمقاصد ومنهج الطرف الآخر، وإلاّ لا نجد مبرّراً منطقيّاً مقبولاً لطرح السؤال لمجرّد السؤال وبحجّة القيمة العلميّة الذاتيّة للسؤال على نحو الموجبة الكلّية، لذا يظهر لنا أنّ هناك غاية ما لمثل هذه الإثارات، وفي مثل هذه الأجواء، وعلى هذا الحضور العامّ.

هذا الأسلوب من الطرح خصوصاً مع تغيّب الطرف المعنيّ بالسؤال والجواب عنه، ورفع مداخلاته يجعلنا نتداول مثل هذه الغايات ونتمعّن بمواردها، خصوصاً إذا لمسنا أنّ الأثر قد ينشعب لحالتين، يقوى الاحتمال معهما[1].

(١) يشير إلى الحالة الأولى والثانية مع فارق إضافيّ، وهو أنّه في الحالة الأولى تبيّن حقيقة الخلل ـ طبعاً ـ مع وجود خلل فعليّ، وكذلك بكامل أجوائه وشروطه وملابساته الخاصّة بالأطراف المعنيّة، أو فلنعبّر ظروفه القاسية، أو ما هو الأقرب لها، وكذلك الحالة الثانية مع لحاظ عدم تمتّعها بخصائص الظروف السياسيّة، ممّا يعني أنّها تعتمد منهج الموجبة الكلّية آنف الذِّكر.

- الحالة الأولى: بيان حقيقة الخلل مباشرةً.
- الحالة الثانية: بيان الخلل بشكل غير مباشر.

ولبيان الحالة الأولى لابدّ لنا أن نقف على حقيقة الخلل بتشخيص كامل له في أجوائه وآلياته وأساليبه السليمة، وأمام المعنيّين به إن كان الهدف الأسمى هو التكامل من قبيل بيان حقيقة المرض وأسبابه، ومن هو المبتلى به، وأساليب علاجه، وكيفيّة الوقاية منه، كلّ ذلك أمام المعنيّ به، والجدير بمعالجته، إضافةً لإحاطة المقابل بمداخلات هذا المرض، وإلاّ لا يمكن أن يُشخَّص المرض على يد مَن هو بعيد عن أجواء التشخيص وأساليب العلاج.

ولكي نتعامل مع الحالة الثانية ننقل الكلام أوّلاً لبيانها، وعند ذلك يتّضح نوع من المفارقة التي نقرّبها بأحد الأمثلة، ففي الحالة الثانية نتعامل مع الخلل عبر بيان له بصورة غير مباشرة، ولكن مع إحاطتنا الكاملة بتشخيصات الخلل وأبعاده، ومن قبيل أنّ هناك مرضاً ولكن نخفيه، فلو سألنا أحدهم: لماذا تمّ إخفاء المرض؟ كان الجواب: إنّنا أخفينا المرض ولم نخبر بصورة مباشرة؛ لأنّ المعنيّ به لا يتحمّل الصدمة، فقد يفقد حياته؛ وذلك لعمق الحقيقة واقعاً وأثراً على المعنيّ به، على فرض صحّة هذا التصوّر، إلاّ أنّنا لو تكلّمنا حول المنهج، ولندع جانباً المطالب والمحتويات الواردة عند من يتبنّاها

ويؤمن بها، ومع غض النظر عن مدى عمق وصحّة المدّعيات التي وردت أو ذُكرت، هنا نقف وقفة تأمّل في مجال طرح هذه الآراء والأفكار، فلنسأل جميعاً: هل ما يُطرح وما طُرح هو في خدمة المتلقّي والمستمع، خصوصاً المباشر أم لا؟

فأنت عندما تأتي إلى طفل صغير وتضخّ في جسمه مصلاً من الأمصال المضادّة للأمراض لتقوية مناعته، فلابدّ وأن نتساءل هنا ما إذا كان هذا المصل يقوّي المناعة عن أيّ شيء؟

نجد أنّنا نسعى لبناء مناعة عن الجراثيم التي تسبّب المرض أو تكون عاملاً يعمل لمكافحة المرض على نحو الوقاية أو على نحو المباشرة؛ لذا نجد أنّ المصل يعطى بشكل نأمن معه عدم الإخلال بالوظائف التي يقوم بها الجسم، أي أنّنا نحافظ على سلامته بعد وأثناء وقبل إعطاء المصل، ممّا يعني أنّنا نحرص كلّ الحرص أن لا يكون المصل هو سبب الضرر والضياع أو الهلكة؛ لذا نعمل على إعطاء جرعات مخفّفة وضعيفة لتأهيل الجسم للتعامل معها من دون الإخلال بمحتواها ووظائفها الأساسيّة، ولو كان الأمر يؤدّي للضرر لما تمّ الإقدام عليه؛ إذ إنّنا نريد المحافظة عليه لا القضاء عليه، وإلاّ يلزم نقض الغرض.

أتصوّر ـ طبقاً لهذا المثال ـ أنّ الفكرة تقترب من التصوّر حيث

نجد أنّ من يرى مثل هذه المتبنّيات هو في واقع الأمر لم يحفّز نحو الكمال، بل قاد إلى الانحطاط حتّى أخرج من تلقّى ذلك عن دائرة الشريعة، خصوصاً إذا علمنا أنّ المتلقّي لا يمتلك غطاءً كافياً يحصّنه، أو يدعم تفاعلات أفكاره مع هذا المزيج الجديد الذي يلقى على عواهنه.

ومن حسن ظنّنا بالمتبنّي لهذه الأفكار والمدّعيات فإنّنا نجد أنّ النتيجة ترسم لنا فئة تلقّت فلم تتّجه نحو المتبنّي والطارح للفكرة، بل خرجت عن دائرة الشريعة ودائرة صاحب الأفكار مع تفاوت ذلك من فرد لآخر، وهذه نتيجة طبيعيّة لمثل هذه الإفرازات التي تلقى في غير محلّها، ومن دون وجود الطرف المعنيّ بالتعامل معها وردّها، لذا فمن الحكمة والإنصاف إن كان ثمّة مجال لطرح هذه المتبنّيات مع غضّ النظر عمّا يحمله صاحبها من نقاء أو غيره في سريرته أن يتعامل معها بصورة علميّة فيطرحها في ساحتها وبين حَمَلَة فكرها ومؤسّسي مناهجها ومتبنّي نتائجها ومحتوياتها، لا أن تلقى هكذا من دون دراية وتعقّل في أيّ جهة، وفي أيّ محفل، وعلى أيّ متلقٍ[1] مع الأخذ بعين

(١) ولو أردنا أن نلحظ الأمانة العلميّة فإنّه يقتضي بنا أن نحترم فكر الآخر ونناقشه وإن خالفنا في الأسس بعد الإلمام بها، وإدراك أبعادها على وفق أصول البحث العلمي، حيث نرى أسس تلك العلوم ونتلقّاها على وفق أصول =

= تلقّيها ونخاطب المعنيّ بها وبأسسها حتّى نجد مجالاً للبحث العلمي يحترم الكيان والفكر العلمي للطرفين، يمتلك الباحث في نقده أخلاق البحث وأصوله. وقد يتوهّم البعض أنّ ما يُثار يحمل نيّات صادقة وآمالاً إنسانيّة تحمل البراءة في جميع مفاصلها وتشعّباتها؛ لذا لا داعي لإثارة مثل هذه الردود في المقابل مع إدراك سلامة النوايا وقدسيّتها، وفي هذا نقول: إنّ الأمر ليس كذلك وذلك للأسباب الآتية:

- أوّلاً: إنّنا لسنا بصدد تقييم النوايا وباطن الباحث من جهة براءة التساؤل، وإن كان هناك من يريد أن يغلّف مثل هذه الأطروحات بنوع من البراءة، ليس لي أن أحكم على مدى عمقها أو سطحيّتها؛ إذ لستُ معنيّاً في طرحها وتحليلها وإن كان هناك إصرار على التأكيد عليها، فمثلاً: تتكرّر في محاضرات البعض مثل هذه الأمور، كالقول ـ مثلاً ـ نحن نطرح ذلك طالبين للخير والصلاح، أو نحن نطرح ذلك لا لشيء، بل لأجل التساؤل؟ أو نحن لسنا نقصد الإثارات المضلّلة، بل نرسم علامات استفهام بريئة، أو غير ذلك من العبائر التي تحاكي هذه المداليل، والتي تثير أمامنا نوعاً من التساؤل حول المراد منه؟ وهل هذا وقع دخل مقدّر؟ وهل هو نوع من تبرئة الذات المسبقة؟ أو هو نوع من تزكية الذات الذي لا نعلم سبب إثارته الآن، مع الأخذ بنظر الاعتبار قوله تعالى في سورة النجم: الآية ٣٢ ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡۖ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ﴾
في النتيجة أيّاً كان الطرفان فإنّ ما نتناوله لا مجال لتناول عرض النوايا من خلاله، خصوصاً لمدّعي الطرح الموضوعي.
- ثانياً: كلّ منّا يقع في المنهج ـ وليس في النوايا ـ ومدى سلامته، وبُعده الفكري، والعلمي، وأسسه الموضوعيّة؛ لذا في حال معالجة هذه الأطروحات نحن =

الاعتبار من يملك عهداً صغيراً في هذه المجالات حيث يتوقّف فيها ويتّجه نحو عالم لا يعرف مداه وفكر لم يعهده، فيدور في دائرة التشتّت؛ إذ إنّ هذا سوف يتكرّر معه في حالات أخرى إن توفّرت نفس الأجواء، فيقوده نحو المزيد من التشتّت فيصبح خليطاً من التشتّت والتردّد يتقلّب في المجتمع لا يعرف إطاره الذاتي، فضلاً عن أطر غيره، فيصبح عنصراً غير إيجابي في المجتمع، بل قد يقود نحو التشتّت والتردّد.

وممّا نجده في كلمات المعصوم، والتي تحاكي هذا المنهج ما ورد عنه في وصف درجات الإيمان، قال الإمام الصادق عليه السلام:

= نتناولها من جهة البُعد المنهجي والأسس العلميّة والمعرفيّة لذلك، لا أن نتعامل مع النوايا، صرّح بنوعها أم لم يصرّح.

- ثالثاً: هناك بُعد تربويّ ينبغي أن نحرص عليه عندما نتعامل مع المادّة العلميّة يلحظ فيه المقابل، ومداه التربوي والثقافي والعلمي، ومدى التأثير المتوقّع سلباً أو إيجاباً.
- رابعاً: لو لم نأخذ بكل ما تقدّم فليس هنا إقحام أو جبر أو طرح أطروحات تثير التساؤل بشكل عنيف، أو توجد ردود فعل معاكسة، أو لنقل أجواء التهمة والريبة، ونضعه في دائرة التّهمة، خصوصاً الإنسان الذي يحرص على بناء ذاته ومجتمعه نحو الكمال العلمي والتربوي؛ إذ يحرص على الاتّزان والتأنّي في الإلقاء والتلقّي.

«إنَّ اللهَ عزَّ وجلَّ وَضَعَ الإيمانَ على سبعةِ أسْهُم: على البِرِّ والصِّدقِ، واليقينِ، والرِّضا، والوفاء، والعِلم، والحِلم، ثمَّ قسَّمَ ذلك بين الناس، فمَنْ جعلَ فيه هذه السبعةَ الأسْهُم فهو كاملٌ، مُحتمِلٌ، وقسَّم لبعضِ الناسِ السَّهمَ، ولبعضِ السَّهمين، ولبعضِ الثلاثة، حتّى انتهوا إلى السبعة».

ثمّ قال:

«لا تَحمِلوا على صاحب السّهم سهمينِ، ولا على صاحِبِ السّهمينِ ثلاثةً، فتبهَضُوهُمْ».

ثمّ قال كذلك حتّى ينتهي إلى السبعة[1] [2].

لو نظرنا إلى هذه الرواية نرى أنّها تعتبر صغرى للروايات التي ورد فيها

---

(١) الكافي، كتاب الإيمان والكفر، باب درجات الإيمان: ٢ / ٤٢، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، مطبعة حيدري، سنة ١٣٦٥هـ. ش.
وردت الرواية بهذا السند عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن الحسن بن محبوب، عن عمّار بن أبي الأحوص، عن أبي عبد الله عليه السلام.

(٢) عبّر عن الإيمان بالإسلام في كلمات الأستاذ الحيدري، ولا منافاة؛ إذ الرواية التي تلي هذه الرواية تقريباً لها نفس المضمون، وذكرت: «إنّ من المسلمين من له سهم، ومن له سهمان...»، وهي الرواية الثانية.

أنّ حديثنا صعب مستصعب[١].

فالرواية تذكر لنا طبيعة المؤمن المحتمل؛ إذ تُجيب عن سؤالنا: من هو المؤمن المحتمل أو الممتحن؟ حيث تذكر هنا درجات ذلك، وقد بيّنت هذه الدرجات ـ الأسهم ـ السبع من الإيمان، وما هي هذه الدرجات، ثمّ ذكرت أنّ بعض الناس لهم السّهم، ولبعضٍ السّهمين، ولبعضٍ ثلاثة أسهم، ولبعضٍ أربعة أسهم، ولبعضٍ خمسة أسهم، ولبعض ستّة أسهم، ولبعضٍ سبعة أسهم، فلا نحمل على صاحب السهم سهمين، ولا على صاحب السهمين ثلاثة أسهم، ولا على صاحب الثلاثة أسهم أربعة ، ولا على صاحب الأربعة أسهم خمسة، ولا على صاحب الستّة أسهم سبعة، لأنّنا سوف نثقل عليهم ونحمّلهم ما لا طاقة لهم به، حيث نرى أنّ هذا تكليف بما لا يُطاق[٢]،

---

(١) من قبيل الروايات التي وردت في أصول الكافي (كتاب الحجّة، باب فيما جاء أنّ حديثهم صعب مستصعب)، منها الرواية الأولى من باب ما ورد عن الإمام أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنَّ حديثَ آلِ محمّد صعبٌ مُستصعَبٌ، لا يؤمنُ به إلاّ مَلَكٌ مُقرّبٌ، أو نبيٌّ مرسلٌ، أو عبدٌ امتحَنَ اللهُ قلبهُ للإيمان».

وأيضاً الرواية الثالثة من الباب عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنَّ حديثنا صعبٌ مُستصعَبٌ، لا يحتمِلُهُ إلاّ صدورٌ مُنيرَةٌ، أو قُلوبٌ سليمةٌ... ».

(٢) في الذكر الحكيم قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ سورة

كمن نحمّله ثقلاً وإذا أثقلنا عليه قد ينكسر عموده الفقري، وإذا انكسر عموده الفقري فما الفائدة من ذلك؟!

ونجد مَنْ هم مكلّفون بهداية العباد وإرشادهم نحو الصواب، قالوا كما قال أبو عبد الله عليه السلام: **«ما كلّم رسول الله ﷺ العباد بكنه عقله قطّ»**[1]، وقال: قال رسول الله ﷺ:

«إنّا معاشر الأنبياء أمرنا أن نُكلِّم الناس على قدر عقولهم»[2].

البقرة: الآية ٢٨٦. وفي مورد آخر: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ سورة الطلاق: الآية ٧.

وممّا يُذكر في هذا الباب ما ورد في أصول الكافي في كتاب الإيمان والكفر، باب درجات الإيمان، الرواية الثانية، التي تناول بياناً تمثيلياً لهذه الأسهم وأبعادها، وهي مرويّة عن خادم لأبي عبد الله عليه السلام.

(١) بحار الأنوار: ج١.

(٢) أصول الكافي، كتاب العقل والجهل: ١ / ٢٢.



تداعيات فلسفة العلم في التغيير والدِّين

تُبنى آراء أكثر المعترضين على المعارف والعلوم الدينيّة، وما يترتّب عليها من آراء قد يتصوّر البعض أنّها تتماشى مع قواعد «فلسفة العلم»[1]، على أنّ طبيعة فلسفة العلم قد لا تكون أرضية مناسبة على الإطلاق للانطلاق منها للتعامل مع العلوم وتقييمها أو نقدها، فعندما ننظر الدِّين الإسلامي ـ مثلاً ـ نلحظ أنّه يتشكّل من النصّ القرآني ورواية المعصومعليه السلام.

ومن المعلوم أنّ الدِّين الواقعي لدى المعصوم وما هو متداول بأيدينا هو فهم من هذا الدِّين المتشكّل من القرآن ورواية المعصوم، فما نمتلكه هو معرفة دينيّة، فإنّ الدِّين ما هو عليه في الواقع، وكذلك في نفس الأمر، وفي لوح الواقع هو ما يكون عند المعصوم.

---

(١) فلسفة العلم: هي دراسة وتحليل العلوم من حيث طبيعتها ومنهجها ومفاهيمها، أمّا فلسفة الدِّين فهي تُعنى بدراسة ما تنطوي عليه المعتقدات الدينيّة من مسائل عقليّة تنشأ من تطبيق نظرية المعرفة على الدِّين، ومن محاولة تبرير هذه المعتقدات تبريراً عقليّاً.

للتوسّع يمكن مراجعة الموسوعة الفلسفيّة العربية: ١ / ٦٦٠، الدكتور معن زياد، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، معهد الإنماء العربي.

أمّا ما نمتلكه فهو ما نعبِّر عنه أنّه معرفة دينيّة لذلك الواقع ومعارف دينيّة تستند إلى ذلك الواقع[١] ودائرة المعرفة الدينيّة، والمعارف الدينيّة تشمل أبعاداً مترامية من المعارف، كـ «علم الفقه، وعلم أصول الفقه، وعلم التفسير، وعلم الكلام» وغيرها من العلوم والمعارف التي ترتبط بفهم الدِّين، والنصّ الشرعي ـ إن جاز مثل هذا التعبير ـ كالقرآن الكريم، وحديث المعصوم، فهنا نقف عند مرحلتين في الدِّين:

أوّلاً: مرحلة الدِّين بحسب الواقع ونفس الأمر.

ثانياً: مرحلة المعارف الدينيّة.

هنا نجد أنّ فلسفة العلم تكون خارج دائرة المرحلة الأولى، وخارج دائرة المرحلة الثانية، وإنّما تتشكّل هاهنا المرحلة الثالثة على حسب العرض المعرفي لهذا العلم. من هنا عند هذا الأمر نجد أنّ بعض[٢] من يرتكز على أسس «فلسفة العلم» دمج بين المرحلة الأولى

---

(١) ينبغي التنويه إلى أنّ هذه المعرفة الدينيّة التي هي تعبير عن الواقع الحقيقي وفهم الواقع الحقيقي إنّما هي معرفة تبتني أساساً على قواعد ونظم أمضاها الشارع المقدّس للوصول من خلالها للواقع وكشفه؛ لذا هي طريق معتبر لدى الشارع المقدّس، خصوصاً في زمن الغيبة.

(٢) حيث نجد مثلاً في محاضرات ودراسات من درس فلسفة العلم وتخصّص فيها، على سبيل المثال لا الحصر نجد في بعض الكتابات يطلق على المعارف=

والثانية، فأصبحت المرحلة الثالثة هي الثانية، ممّا يعني أنّ هناك تداخلاً بين المراحل التي تتداخل معها أحكام كلّ مرحلة وقوانينها، ممّا يعني نتائج مشوّشة ومتداخلة نتيجة لعدم الفرز بين المراحل والتعامل مع كلّ مرحلة على وفق أسسها وقواعدها وأحكامها الخاصّة بها التي هي أساساً خصّصت لها أرضية ومادّة علميّة معيّنة لمعالجة طبيعة محتواها.

ولنقرّب ذلك بمثال حول لعبة كرة القدم، حيث نجد أنّ الفرد منّا في هذه اللعبة يكون أحد ثلاثة عناوين[1].

١ ـ لاعب.

٢ ـ متفرِّج، وهو إمّا:

أ ـ مُقيّم: هذا خطأ وهذا صواب، ينبغي كذا ولا ينبغي كذا.

ب ـ متعرّف على اللعبة: يودّ معرفة قوانين وأنظمة اللعبة، التي تحكم مسارها.

ففي ضوء هذا اتّضح أنّ فلسفة العلم تمثِّل مرحلة متأخِّرة عن

= الدينيّة معارف من الدرجة الأولى، ويطلق على فلسفة العلم معارف من الدرجة الثانية.

(١) لابدّ من ملاحظة أنّ المثال ذكر هنا وبهذه الزاوية لتقريب المطالب ليس إلاّ، فلا مجال لتوسعة دائرة التصوّر وفرض عناوين يحتمل وجودها.

الدِّين؛ إذ تتشكّل عبر دائرة يخرج مجالها عن العلوم البشرية والإنسانيّة ـ إن صحَّ التعبير ـ للتعرّف على القوانين التي تحكم هذه العلوم والمعارف، فعندما نثير مسألة من قبيل هل هناك تكامل في الفكر البشري أم سكون؟ أو هل الفكر البشري ثابت أم متغيِّر؟ نرى أنّ هناك إجابات تتبادر للذهن مباشرةً مفادها أنّه متغيِّر وفي حركة تكامل مستمرّة، وهذا ما تتبنّاه النظريات في العلوم الطبيعيّة، كالفلك والفيزياء والكيمياء، وتتفاعل الأسئلة فيُثار مورد آخر حول هذا التكامل يبحث بشكل أعمق، حيث يتمحور حول معرفة أيّ القوانين هي التي تحكم هذا التكامل بعد ثبوته؟ أو لنقل: على أي قانون يتكامل؟

ولكي نفتح بوّابات التساؤل على عدّة جهات، نسأل عن ماهية هذا القانون:

هل هو قانون خاصّ تتكامل على أساسه، أم لا يحكمها قانون خاصّ؟

نرى أنّ فلسفة العلم تتناول هذه الجهة لتجيب عن هذه الأسئلة، وهي:

هل تتكامل العلوم والمعارف البشريّة؟

وإذا كانت تتكامل فتكاملها ضمن أيّ قانون؟ وضمن أيّ نظريّة،

أو ضمن أيّ قانون هي تنمو[1]؟

وهذا مدار مهمّ في مجالات بحوث فلسفة العلم، وكذلك نجد أنّ هناك مداراً آخر مهمّاً لفلسفة العلم أيضاً وهو ترابط المعارف البشريّة، فعندما نرى حسب الظاهر عدم وجود علاقة بين علم الفقه وعلم الفيزياء ترى فلسفة العلم أنّ هناك ترابطاً، وكذلك تنجرّ المسألة إلى مسائل العلم ذاته وعلم آخر حيث قد لا تتصوّر علاقة بين مسألة في باب الطهارة أو في باب الصلاة في علم الفقه مع مسألة هي من مسائل علم الجيولوجيا، هنا تأتي فلسفة العلم وتبيّن أنّ هناك علاقة قد تكون في بعض الأحيان ظاهرة بيّنة، وقد تكون خفيّة غير ظاهرة، لكنّ الأساس أنّ هناك علاقات بين العلوم، وهذه العلاقات لها قانون خاصّ معتمد، وترتكز عليه الكثير من المسائل في فلسفة العلم، ولعلّ ترابط العلوم له مسار عقليّ قد يتناسق معه، حيث نجد أنّ إثبات

---

(١) هناك نظريات تعمل على تفسير حقيقة وكيفيّة التكامل في الفكر البشري، وهذا ما نراه من نظريّات أرسطوطاليس وإفلاطون وسقراط وصدر المتألّهين في طيّات بحوث المعرفة، ومن المعاصرين جون لوك الذي اعتبره البعض أوّل من جدّد نظريّة المعرفة البشريّة، حيث قال: «إنّها البحث في أصول المعرفة البشرية ويقينها ومداها، وكذلك أسس الاعتقاد ودرجاته، وكذلك الظنّ والاتّفاق».

راجع الموسوعة الفلسفيّة العربيّة: ١ / ٦٦٠.

العلاقة يحتاج إلى دليل، كما أنّ نفي العلاقة يحتاج إلى دليل أيضاً.

إذ كلا الطرفين ممكن أو غير ممكن، فلا نستطيع من عدم فهم العلاقة أن نقول بعدم وجود علاقة؛ إذ إنّ عدم الوجدان أعمّ من عدم الوجود.

ولتقريب ذلك نذكر الضغط الجوّي مثالاً؛ إذ له علاقة بضغط الدم في الإنسان، وغيرها من الأمور التي في الإنسان، وهذا قد تبيّن حديثاً، لكن لو ذكرنا قبل ٢٠٠ سنة ـ مثلاً ـ أنّ الضغط الجوي له علاقة بالإنسان، وأنه يؤثّر على الإنسان، لواجهتنا نظرات الاستغراب تتطاير من عين المستمع؛ إذ لربّما ينفي العلاقة مباشرةً من دون أيّ مقدّمات.

إنّ مسألة ترابط المعارف البشريّة يخضع لقانون يعتبر من مرتكزات فلسفة العلم، وترابط المعارف البشريّة قد يشتدّ وقد يضعف مثل التموّجات التي تحدث في بركة ماء ساكنة عندما يُلقى فيها حجر، إذ تتكوّن حلقات ذات تردّدات مختلفة وذات شدّة متفاوتة، فما هو قريب من مركز سقوط الحجر يغاير ما يبتعد عن المركز، وهذا يكشف عن وجود ترابط وتجاذب خاصّ يشتدّ ويضعف.

وتُصوّر فلسفة العلم الترابط بين المعارف البشريّة عبر ستّ علاقات يتبنّى المنطق الأرسطي إحداها.

ولو تعاملنا مع فلسفة العلم من خلال مثال تردّدات الماء عند إلقاء حجر عليه نجد أنّ هذا يعطي المقصود من الترابط، ويكشف عن أثر هذا الترابط؛ إذ إنّ ثبوت الترابط بين العلوم والمعارف البشرية يؤدّي إلى تأثير وتأثّر حيث نرى أنّ تغييراً ما في علم من العلوم لابدّ أن يؤثّر أو يتأثّر، من هنا وقوع حركة في أيّ موقع من مواقع العلوم وعبر أيّ مركز من مراكزها أو تغيير أو تبدّل بينها يتبعه بمقتضى الترابط بين العلوم تغيير وتبدّل في بقيّة العلوم. فسلسلة الترابط تكشف عن تداعيات التغيّر والتبدّل، سواء أكانت واضحة أو لم تكن؛ لذا نرى أنّ من ينكر التبدّل مع تسليمه بالترابط ينكر التأثير والتأثّر لعدم وضوحه وعدم شدّته بحيث يكشف عن ذاته، وإلاّ فذاته موجودة بناءً على الترابط في مثل هذه التغيّرات، لكن لم يتسنّ لها أن تكشف عن هويّتها؛ لضعف شدّتها، وتتّضح بعد ذلك شيئاً فشيئاً في الآثار.

ولعلّ العلوم تعبّر في ذاتها عن مسائل توضّح هذا الترابط والتأثير والتأثّر؛ إذ نرى نظرية في علم الفلك أثّرت على نظرية في علم الكلام، ثمّ توالى التأثير من علم الكلام إلى التأثير في علم أصول الفقه،

وانعكس ذلك التأثير على مسائل في علم الفقه، فنرى نظرية في علم الفلك تموّجت تردّداتها وشدّة تأثيرها، واتّضح أثرها في علم الفقه، وتتّضح معالم مثل ذلك في علم أصول الفقه وفي علم الفقه، حيث نجد أنّ نظرية قبح العقاب بلا بيان (البراءة العقليّة)[1] تترتّب عليها أسس واضحة تبنى عليها مبانٍ في علم الفقه، فعند تبنّي هذه النظرية الأصوليّة أو إنكارها يتّضح تأثير ذلك على علم أصول الفقه ومبانيه، فضلاً عن علم الفقه، بحيث قد تصل درجة التغيير في النتائج ١٨٠ درجة أي تقلب النتائج رأساً على عقب.

وكذلك مسألة الحسن والقبح، حيث نجد أنّ المبنى الحاصل لدى كلّ مدرسة حول الحسن والقبح وأنّه هل هما عقليّان أم

---

(١) هي عبارة عن دعوى إدراك العقل لمحدوديّة حقّ الطاعة للمولى جلّ وعلا، وأنّها لا تتّسع لحالات عدم العلم بالتكليف، ومنشأ إدراك العقل لذلك هو ما يُدركه من قبح الإدانة والمؤاخذة على عدم امتثال العبد لتكليف غير معلوم، ممّا يعبّر عنه أنّ حدود حقّ الطاعة للمولى تختصّ بموارد العلم بالتكليف، فالبيان هو العلم والإدانة والمؤاخذة عند عدمه ممّا يستقلّ العقل بقبحه، ومن هنا يكون المكلّف في سعة من جهة التكليف الواقعي غير المعلوم، وهذا هو معنى البراءة العقليّة.

المعجم الأصولي: ٧٩٥، تأليف: الشيخ محمّد صنقور، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ. قم.

شرعيّان[١]؟ انجرّ ذلك على مباني علم الكلام وغيرها من العلوم عند كلّ من الأشاعرة والعدليّة؛ إذ الإيمان بالعقل يعطي نتائج وإنكار ذلك يعطي شيئاً آخر، وكذلك إن كان هناك تبنّي مبدأ أنّهما شرعيّان فتختلف النتائج.

إنّ مسار فلسفة العلم حول هذا الترابط يعمّم على كافّة العلوم البشريّة، فأيّ تغيير في أيّ باب من أبواب العلوم يصاحبه تغيير في

(١) نظرية الحسن والقبح هي من المسائل المهمّة في علم الكلام، فهي تعدّ الأساس في الكثير من المسائل الكلاميّة، وداخلة في معظم أبواب علم الكلام وفي الكثير من مسائل أصول الدِّين، وقد ذُكر فيها العديد من التحليلات منها أنّه قد يُراد بهما ملاءمة الطبع ومنافرته، وقد يُراد بهما صفة كمال أو نقصان، وهما بهذا المعنى ممّا يحكم العقل بهما عند الكلّ، وقد يُراد بهما كون الفعل على وجه يكون متعلّق المدح والذمّ عاجلاً، والثواب والعقاب آجلاً، وهما بهذا المعنى شرعيّان عند الأشعريّة عقليّان عند الفلاسفة.

راجع شرح المصطلحات الكلاميّة: ١٢٧، إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلاميّة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، مؤسّسة الطبع والنشر في الأستانة الرضويّة المقدّسة ـ مشهد.

وممّا يمكن أن يُشار إليه أنّ هذه المسألة قد انجرّت على كثير من المباني، حتّى في الطبيعيّات، فعندما نرى تحليل الفخر الرازي للقوّة الهاضمة والماسكة نلمس النفس الأشعري والفهم الأشعري في التحليل، والذي ناقشه الملاّ صدرا في أسفاره: ٨/ ٨٤.

باقي العلوم.

لكن هنا لابدّ من أن نقف عند هذا التغيير لنشخّص درجته هل هو على مستوى الموجبة الكلّية أم على مستوى الموجبة الجزئيّة؟

ولكي يتّضح مستوى التغيير نجد في بعض الأحيان أنّ النظريّات متعدّدة ولكن النتائج تتلاقى، وفي بعض الأحيان تكون النظريات والنتائج غير ذلك، فعلى هذا نجد أنّ مستوى التغيير يكون على نحو الموجبة الجزئيّة.

إلاّ أنّ المعارف التي تخصّ الدِّين معارف تحمل سِمة الثبات وعدم التغيير؛ لأنّ الكلام الذي يكون حول التغيير إنّما هو في المعرفة البشريّة، والمعارف المرتبطة بالبشر، كالفيزياء والكيمياء والفلك، الذي أنتجه البشر، وهو أيضاً يغيّره ولا محذور في ذلك ـ أن تكون متغيّرة ـ ولا علاقة لنا بها، ولا يمسّ من قريب أو بعيد معارفنا الدينيّة؛ التي هي معارف إلهيّة ثابتة لا تتغيّر، لذا هي تخرج عن القانون السابق ـ قانون التغيير المعتمد لدى فلسفة العلم وغيرها ـ تخصّصاً[1]

---

(١) التخصّص هو «الخروج الموضوعي عن موضوع الحكم»، فكلّ موضوع مغاير لموضوع الحكم، فخروجه عن موضوع الحكم بالتخصّص.
أمّا التخصيص فهو عبارة عن «إخراج بعض أفراد موضوع الحكم العامّ بواسطة القرينة الدالّة على ذلك، فلولا القرينة لكان الحكم العامّ الواقع على

لا تخصيصاً؛ إذ إنّ تلك القوانين تخصّ المعرفة البشرية وتسير في ركب المعرفة البشريّة، ومعارفنا معارف إلهيّة مرتبطة بالدِّين، بعلم التفسير وعلم الكلام وعلم الفقه، وهذه كلّها مستقاة من الدِّين مباشرةً؛ إذن لا يمسّنا مثل هذا الكلام، سواء كان صحيحاً أم خاطئاً، تامّاً أم غير تامّ.

هنا نجد عند هذه النقطة يقف المتبنّي لآراء وأسس فلسفة العلم؛ إذ يرى أنّ المعارف الدينيّة هي في الواقع معارف بشريّة، ويبني عليها أسساً نقديّة لنقد وتحليل المعارف الدينيّة، وبناءً على فهم جديد على هذا الأساس، وهذا محور مهمّ في التعامل مع قوانين فلسفة العلم، ولعلّه يحدّد مسار البحث ومدى فاعليّته ودقّته، وبالتبع النتائج التي توصّل إليها، إذ نجد عند نقطة التغيّر (أنّ الدِّين من المعارف البشريّة التي يسودها التغيير) يقف الباحث المتبنّي لآراء وأسس فلسفة العلم عند هذه المسألة حيث يرى أنّ المعارف الدينيّة هي في الواقع معارف بشريّة، ويبني عليها أسساً نقديّة وتحليلات في فهم الدِّين والتعامل معه، فيكون حسب تصوّره فهماً خاصّاً للدِّين يحدّد من خلال قوانين فلسفة العلم وتطبيقاتها طبيعة التعامل مع الدِّين ومعارفه، فيعتمد

الطبيعة شاملاً لأولئك الأفراد»، وللتخصيص أقسام لا مجال لذكرها في هذا المبحث. راجع المعجم الأصولي: ٣٦٤، تأليف الشيخ محمّد صنقور.

النتائج التي يتوصّل إليها؛ لذا تحليل هذا الأسلوب من التعامل مع المعارف الدينيّة على أنّها معارف بشرية يفرز لنا مدى فاعليّته ودقّة وطبيعة الفهم، وبالتبع مدى صحّة النتائج التي توصّل إليها، فهو يذهب إلى معارف الحوزات العلميّة بما أنّها معارف دينيّة وتشكّل محوراً للعلوم الدينيّة، ويرى فيها أنّها معارف بشريّة يجعلها صغرى[1] من صغريات القانون المتقدّم ذكره، وهو أنّ المعارف البشريّة إذا تغيّر فيها شيء سيؤدّي إلى التغيير في مجال آخر أو يبقى ـ على الأقلّ ـ باب التغيير مفتوحاً في الباقي.

(١) لو قلنا على طريقة الاستدلال المنطقي أنّ:

الصغرى: معارف الحوزات العلميّة معارف بشريّة.

الكبرى: كلّ المعارف البشريّة معارف غير ثابتة.

النتيجة: كلّ معارف الحوزات العلميّة معارف غير ثابتة.

وهذا الاستدلال يبتنى على جعل المعارف الدينيّة معارف متغيِّرة من خلال أوساطها، ممّا يعني أنّها أساساً معارف بشرية متغيّرة، ومثل هذه الصغرى تحتاج إلى إثبات حتّى يتمّ الاستدلال، ولربّما هناك نقاش في الكبرى أيضاً، وهذا يتّضح من خلال ما نعرضه لاحقاً.

فلسفة العلم وخصائص الدِّين

لكي يثبت الباحث في فلسفة العلم أنّ المعرفة الدينيّة معرفة بشريّة وليست معرفة إلهيّة يذهب لتحليل وعرض خصائص الدِّين ـ على وفق متبنّياته ـ فيعرض ثلاث خصائص[1].

الخصوصيّة الأولى: الدِّين حقّ وصدق ومطابق للواقع.

الخصوصيّة الثانية: أنّ الدِّين كامل لا نقص فيه.

الخصوصيّة الثالثة: أنّ الدِّين الإسلامي ـ محلّ الكلام ـ خالص لا يشوبه شيء.

لكي نقف على الخصوصيّات الثلاث لابدّ من استعراضها:

١. الدين مطابق للواقع

الدِّين يحمل خصائص عديدة، منها خصوصيّة أنّه حقّ وصدق ومطابق للواقع، بمعنى: لا يوجد في الدِّين شيء لا يكون صادقاً، ولا يوجد في الدِّين شيء غير مطابق للواقع، ولا يوجد في الدِّين شيء لا

---

(١) هذه الخصائص يعمّمها باحث فلسفة العلم ويصل إلى النتائج التي رتّبها على وفق هذا العرض، بمعنى أنّ متبنّياته تسيّر هذا المسلك وتصل إلى النتائج المتّفقة مع هذه المباني، فلاحظ.

يكون حقّاً، إنّما هو الحقّ كلّه.

٢. الدين كامل لا نقص فيه

عندما نتكلّم عن الدِّين لعلّنا ننظر إلى ما هو أكمل مصاديقه أو ما يمثِّل ذلك، فالدِّين الإسلامي دين كامل[١] لا نقص فيه ولا يتصوّر فيه أيّ نقص، المهمّ نحن نعتقد أنّ الإسلام دين كامل لا نقص فيه.

---

(١) حول مسألة كمال الدِّين هناك بحوث مفصّلة كما يذكر الأستاذ السيّد الحيدري قائلاً في إحدى محاضراته: «هناك بحوث مفصّلة مثلاً: عندما نقول: (إنّ الدِّين كامل) فهل نريد أنّه كامل في كلّ المجالات أم في المجال الذي يتبنّاه؟ وهو بحث في محلّه، هذا بحث قيّم لابدّ أن يطرح، وأنا أطرحه بعنوان جملة معترضة، وهي ما معنى الكمال في الدِّين؟ هل يعني أنّه يتعرّض لكلّ شيء؟ ويبيّن كلّ شيء؟
نحن نجد بالوجدان أنّه لا يبيّن الطبّ، ولا يبيّن الرياضيات، ولا يبيّن الفيزياء، ولا يبيّن الكيمياء، ولا يبيّن الفلك. عندما نقول: كامل، ما هو مقصودنا من الكمال؟ لابدّ أن نقول: إنّه كامل في المجال الذي يختصّ ببيانه.
من هنا نطرح مسألة أساسيّة في علم الكلام، وهي أنّ الدِّين ماذا يتبنّى بيانه؟ هل يتبنّى بيان الأمور المرتبطة باقتصاد الناس؟ أم باجتماعهم؟ أم باعتقادهم، أم بأخلاقهم، بأيّ شيء؟ هذا كلّه يحتاج إلى بحث ومرتبط بعلم الكلام»، وقد ذكرنا هذه العبارة في الهامش لخصوصيّتها كجملة معترضة، ولتنظيم سياق الغرض.

٣. الدين خالص لا شائبة فيه

الدين ـ أو الإسلام الذي هو محلّ الكلام ـ خالص لا يشوبه غير الحقّ، خلوصاً كاملاً، وهذه الصفة أو الخصوصيّة تغاير الصفة أو الخصوصيّة السابقة؛ لأنّ الشيء قد يكون كاملاً، ولكنّه مشوب مع الباطل. مثاله: إنسان كلّ أعضائه موجودة، لكن معه شيء إضافة عليها، ومن هنا ـ فالصفة ـ الخصوصيّة الثانية لا تغني عن الصفة ـ الخصوصيّة الثالثة، والتي هي أنّ الدِّين خالص وليس بمشوب.

حصيلة الخصوصيّات الثلاث

يترتّب على هذه الخصوصيّات الثلاث أنّ الدِّين ثابت لا يتغيّر، وإذا كان ثابتاً فيكون مقدّساً بلا إشكال ولا ريب. إذن انتهينا إلى نتيجة أنّ الدِّين كامل خالص صادق ثابت ومقدّس، ولو عطفنا الكلام على أوّله نطرح السؤال الآتي: هل معارفنا الدينيّة صادقة؟

وإذا كانت صادقة هل هي صادقة جميعاً أم بعضها دون بعض؟

في معرض الإجابة نقول: نعم، وجداننا خير شاهد على أنّ الخصوصيّة الأولى في المعرفة الدينيّة هي أنّ معارفنا الدينيّة بعضها صادق وبعضها كاذب، فمثلاً لو جئنا الى صلاة الجمعة في زمن الغيبة هل هي واجبة بنحو التعيين أو التخيير. هناك قولان في كيفيّة وجوب

صلاة الجمعة في زمن الغيبة الآن هل بالضرورة أحدهما حقّ والآخر باطل؟

بالطبع لا؛ لاحتمال أنّ صلاة الجمعة في زمن الغيبة ليست بواجبة، فقد تكون حراماً، وهذا ممكن، ويحتمل ذلك. إذن على الأقلّ نحن نأخذ القدر الأدنى، فنقول: إنّه ليس كلّ معارفنا الدينيّة مطابقة للواقع، عندها إذن تفترق الخصوصيّة الأولى في المعرفة عن الخصوصيّة الأولى في الدِّين.

أمّا الخصوصيّة الثانية، وهي كمال الدِّين فنجد أنّ هناك مَن يدّعي من العلماء أنّنا وصلنا إلى كمال الدِّين؟

وهذا يقودنا إلى أنّنا إذ وصلنا إلى كمال الدِّين لا نحتاج بعد ذلك إلى شيء؛ لأنّا وصلنا إلى ما نريد الوصول إليه، ومن الواضح أنّ الأمر ليس كذلك.[1]

وكذلك الخصوصيّة الثالثة، وهي أنّه خالص لا يشوبه شيء، يتّضح أنّه مشوب، وإلاّ لما وقع الاختلاف؛ لأنّ الحقّ لا يعاند حقّاً، والحقّ لا يزاحم حقّاً، وإذا وقع التزاحم فلابدّ أن يكون هناك نحو شوب.

---

(١) من الملاحظ أنّ هذا البناء أساسه على مدّعيات وتصوّرات من دون لحاظ أسس ومباني الطرف الآخر.

وفي ضوء هذا يتّضح أنّنا من خلال تحليل الخصائص الثلاث نلحظ أنّ هناك تغيّرات في المعرفة الدينيّة، وأنّها غير حاوية على هذه الخصائص.

هذا ما يؤسّس عليه من يتبنّى أنّ المعرفة الدينيّة معرفة بشريّة[1]؛ إذ إنّ النتيجة التي نأخذها من هذه الخصائص الثلاث في المعرفة الدينيّة أنّها متغيِّرة غير ثابتة، وما دامت تحمل هذا التغيّر فهي ليست بمقدّسة، بل لا ينبغي تقديسها؛ لأنّها صارت كأيّ معرفة أخرى مرتبطة بالعلوم الطبيعيّة، ولا نجد من يقدّس العلوم الطبيعيّة، والمعرفةُ الدينيّة معرفةٌ على حدّ العلوم الطبيعيّة، فمن هذه الجهة لا فرق بينهما.

فعلى هذه الكبرى المستفادة من فلسفة العلم، والصغرى التي تقدّم عرضها، نصل إلى أنّ معارفنا الدينيّة جميعها معارف بشريّة، ومن ثمّ فهي محكومة وخاضعة لقوانين المعرفة البشريّة، فإذا تغيّر فيها شيء أصاب التغيّر جميعها، أو على الأقلّ نالها شيء من التغيّر، ومنه يتّضح أنّه لا توجد في الدِّين ثوابت ومسلَّمات على وفق هذه الرؤية وهذه الأسس، ومن هنا يصرّح بعضهم قائلاً: «أنا لا أقول إنّ معارفنا

(١) وهذا ما نلحظه في الكثير من الدراسات التي أخضعت العلوم لميزان واحد وتعاملت معها على حدٍّ سواء وفق إطار واحد.

الدينيّة تتغيّر جميعاً بالعقل، ولكنّي أقولها بضرس قاطع إنّ كلّ معارفنا الدينيّة يمكن أن تتغيّر، يمكن أن تتبدّل، كلّ معارفنا الدينيّة بلا استثناء، سواء ما كان مرتبطاً بالتوحيد والمعاد والنبوّة والرسالة والإمامة، أو في فروع الدِّين من الأصول والفقه ومباني الفقه. لا يوجد هناك شيء اسمه مسلّمات وأصول ومبانٍ لا يمكن أن ينالها النقد، وهذا دليلنا». ومن الملاحظ أنّ هذا القول يوصل إلى مبتغاه من خلال عرضه للصغرى والكبرى بهذا اللحاظ المتقدّم ذكره، والنتيجة لا يوجد عندنا شيء اسمه ثابت في الإسلام أو اسمه أصول مسلّمة أو اسمه مبان غير قابلة للنقد والتشكيك، وهذا ملحوظ في النظرية التي طرحت في كتابات بعض المفكّرين المعاصرين ، والتي لنا أن نلخّصها في جملتين:

الجملة الأولى: المعرفة الدينيّة معرفة بشريّة.

الجملة الثانية: المعرفة البشرية متغيِّرة.

والنتيجة: أنّ المعرفة الدينيّة متغيّرة.

هذه الصغرى وتلك الكبرى ونتيجة ذلك انصبّت على الحوزة العلميّة، وهي أنّ الحوزة العلميّة فيها خطوط حمراء لا يمكن تجاوزها، ويُراد بالخطوط الحمراء المسلّمات التي لا تخضع للنقد والإشكال، وجعلت مثل هذه النتيجة بقالبها خصوصيّة من

خصوصيّات الحوزة، وهو أنّ فيها خطوطاً حمراء، ومن هنا يبرز جانب الأفضليّة للجامعة على الحوزة، حيث إنّ الجامعة على خلاف ذلك، فهم فيها أحرار من هذه الجهة، لا توجد عندهم خطوط حمراء، ممّا يعني ترتُّب نتيجة مفادها أنّ الجامعات مؤسّسات تحقيقيّة بينما الحوزات العلميّة مؤسّسات تقليديّة، ورتّبت على هذا التصوّر آراء وانتقادات من هنا وهناك.

مناقشة وتحليل

لتحليل هذه التصوّرات والتعامل معها بروح علميّة لابدّ أن نتّجه في تعاملنا معها إلى الأصول لا الفروع التي بُنيت عليها الأسس النقدية، والتي من خلالها أسّست تصوّرات قد لا تكون دقيقة حتّى أوصلت إلى نتائج هي أساساً لم تكن ذات أساس متكامل، لذا لابدّ أن نبدأ من الأصل، لا أن نأتي ونناقش الفرع؛ إذ الفرع لا يحلّ لنا المشكلة ـ إن وجدت ـ حيث ستظهر إشكالات في مكان وآخر؛ لذا لابدّ من أن نرجع إلى هذه المطالب وأسسها، ونرى هل هي تامّة؟ وقد ذكرنا تمهيداً لذلك[1]، ونضيف إلى ما تقدّم أنّ هذا الكلام الذي ذكرناه لا نريد أن نتناول كبراه؛ إذ لا علاقة لنا الآن بالكبرى، فلا نمنع الكبرى، بل نجعل الكبرى في محلّها مع غضّ النظر عن مدى تماميّتها أو عدم

(١) حول ما تقدّم في المناهج وطبيعة وقيمة السؤال، فراجع.

تماميّتها. وإنّما نودّ أن نتجاوزها ونفصلها عن البحث الآن؛ بمعنى أن نعتبر وجودها وعدم وجودها بالنسبة إلينا لا يؤثّر.

نودّ أن نتوجّه نحو الصغرى التي وردت في العرض السابق، والتي مفادها أنّ المعارف الدينيّة جميعاً[1] معارف بشريّة؛ إذ في ضوئه تمَّ بناء النظريّة. هنا نبدأ في تحليل ومناقشة هذه الصغرى لبيان مدى صلاحيّتها، وأنّها تامّة أم لا؟

من الملاحظ أنّ هناك تكراراً لبعض الملاحظات مع غضّ النظر عن دقّتها تستعمل في معظم الموارد، فعندما نجد أنّ هناك مَنْ يدّعي أنّ العلماء في الحوزة يستعملون تعابير مبهمة[2] لا يبيّنون حدودها؛

(١) أي بنحو الموجبة الكلّية، وإلاّ لو كان يريد أنّها بنحو الموجبة الجزئيّة لنقض كلامه، ولانحلّ إشكاله، ولقد ورد في كتاب القبض والبسط في الشريعة: ٢٧٢، ترجمة دلال عبّاس، قوله: «لقد تفحّصنا حتّى الآن دعويين ودعمناهما؛ الأولى: أنّ جميع الأفهام الدينيّة تستند إلى أفهام من خارج الدِّين (أصل التلاؤم بشكل موجب كلّي). والثانية: أنّ أيّ قبض وبسط يصيب المعارف غير الدينيّة يوقع المعرفة الدينيّة ـ دون أدنى شكّ ـ في القبض والبسط».

(٢) كما ورد: «ويلجؤون إلى تلك الكلمات والمفاهيم المبهمة والواسعة لمشاعرهم في حلّ المشكلة، وهم غافلون عن أنّ مفهوم الدقّة لا يتضمّن أيّ دقّة، وإذا كان بإمكانه أن ينجز عملاً ما، فعلى الأقلّ أن يرفع الإبهام عن ذاته».

راجع كتاب القبض والبسط في الشريعة، الدكتور عبد الكريم سروش: ٢٥٤، ترجمة الدكتورة دلال عبّاس. =

من قبيل لفظ: أنّ هذا أدقّ من ذاك، فماذا نقصد من «هذا أدقّ من ذاك»؟ وما معنى هذه الكلمة أو تلك؟

إلاّ أنّنا لو تأمّلنا في مثل هذا الأسلوب لننطلق من خلاله لإثارة ذلك وتقليب بعض ما انطلق منه، ما أسّس عليه عند بعض من تناول هذه التعابير، فعندما نأتي لتعبير مستخدم كـ (النصوص الدينيّة) لنا أن نسأل ما المراد بالنصوص الدينيّة؟

وعندما يتمّ تناول الدِّين لابدّ أن نسأل ما هو الدِّين[1]؟

= وعبارة أخرى وردت في ١٥٧ من نفس الكتاب، هذا نصّها:

«وكلّما ازداد العلم والفلسفة نضجاً، ازدادت قدرة العلماء على استخراج المعاني وزاد حظّهم من فهم مقاصد الشريعة، ويفهم علماء الدِّين، دون أيّ تكلّف أو تصنّع أو تحريف أو تأويل أو التقاط الشريعة في كلّ عصر».

(١) هناك بعض المصطلحات والمفردات تستخدم على حسب فهم المستخدم من دون أن يكون هناك اتّفاق مسبق لطبيعة وأبعاد هذا المفهوم، ممّا يعني أنّ هناك تجاذباً في الفهم والإدراك لحدود وآثار ذلك المفهوم؛ لذا لابدّ من الوقوف على الاصطلاح كما ينبغي أن يكون، وكما وضع له بحدوده وأبعاده، حتّى لا يتمّ خلط ومداخلات لا معنى لها، فمثلاً: مفهوم الدِّين، لعلماء الاجتماع تعاريف مختلفة في بيانه، والنصّ الديني كذلك، لكن عندما ننتقد مجالاً من المجالات، أو فئةً من الفئات، لابدّ من:

أوّلاً: أن ندرك معنى الاصطلاح من بيئته ونشأته.

ثانياً: نفهم الاصطلاح على وفق أسسه ومنهجه وطبيعة استخدامه. =

ومن الطبيعي أنْ نجد أنّ معظمنا بمجرّد ذكر الدِّين يتبادر إلى ذهنه معنى الدِّين، والذي يتجسّد أمامه الكتاب والحديث الشريف؛ أي القرآن الكريم والسنّة الشريفة.

ومن المعلوم أنّ القرآن الكريم ثابت بالتواتر عند المسلمين، ولا نريد الخوض في بحث منطقيّ حول التواتر[1] والدليل عليه، والثابت لدينا ـ وهو الحقّ ـ أنّ القرآن الكريم لم يقع فيه تحريف، وأنّ ما بأيدينا من القرآن الكريم هو الذي نزل على قلب نبيّناﷺ، وأنّ هذا القرآن الذي بأيدينا هو ذاك الذي كان في اللوح المحفوظ، ولم يتغيّر منه شيء. والأدلّة العقليّة ـ فضلاً عن النقليّة ـ تثبت ذلك. والإسلام لا يتلخّص في القرآن الكريم وحده، وإلاّ لو تلخّص فيه لصحّت مقولة

= ثالثاً: الموضوعيّة في النقد والفهم والتحليل، حتّى نصل حينها إلى درجة أعلى في التعامل العلمي مع الموضوع وتحليله ونقده.

(١) التواتر ـ حسب ما يراه علماء الأصول ـ هو: «إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب، كما يمتنع اتّفاق خطئهم واشتباههم، وهذا التعريف كما أفاد الشهيد الصدر؟ يستبطن قياساً منطقيّاً مكوّناً من صغرى وكبرى، أمّا الصغرى فهي تكثّر عدد المخبرين للخبر، وأمّا الكبرى فهي أنّ هذه الكثرة من المخبرين يمتنع تواطؤهم على الكذب واتّفاق اشتباههم، وهذه الكبرى قضيّة عقليّة أوّلية».

المعجم الأصولي، الشيخ محمّد صنقور: ٤٥٦.

«حسبنا كتاب الله»[1]؛ من هنا نتّجه للحديث الشريف الذي نعتبره

---

(١) ورد هذا الحدث في حديث مسلم في صحيحه حول نظريّة عمر بن الخطّاب بالاكتفاء بكتاب الله وأنّه هو المصدر الوحيد بعد رسول الله، وقد ذكر البخاري ذلك، وقد ورد في نصّ مسلم ما يلي:
حدّثنا إسحاق بن إبراهيم، أخبرنا وكيع عن مالك بن مغْوَل، عن طلحة بن مُصَرِّف، عن سعيد بن جبير، عن ابن عبّاس أنّه قال: يوم الخميس وما يوم الخميس، ثمّ جعل تسيل دموعه، حتّى رأيت على خدّيه كأنّها نظام اللؤلؤ، قال: قال رسول الله ﷺ: **ائتوني بالكَتْفِ والدَّواةِ ـ أو اللَّوْحِ والدَّواةِ ـ أكتُب لكمْ كِتاباً لنْ تَضِلّوا بَعدَهُ**. فقالوا: إنّ رسول الله ﷺ يَهْجُرُ.
وورد أيضاً: حدّثني ابن رافع وعبد بن حميد (قال عبدٌ: أخبرنا، وقال ابن رافع: حدّثنا عبد الرزّاق)، أخبرنا معمَر، عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن ابن عبّاس، قال: لمّا حضر رسول الله ﷺ وفي البيت رجالٌ فيهم عمر بن الخطّاب، فقال النبيّ ﷺ: **هَلُمَّ أكتُبْ لَكُم كتاباً لا تَضِلّونَ بعدهُ**، فقال عمر: إنّ رسول الله ﷺ قد غلب عليه الوجع، وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله، فاختلف أهل البيت، فاختصموا، فمنهم من يقول: قرّبوا يكتب لكم رسول الله ﷺ كتاباً لن تضلّوا بعده، ومنهم من يقول ما قال عمر، فلـمّا أكثروا اللّغو والاختلاف عند رسول الله ﷺ، قال رسول الله ﷺ: **قُومُوا**. قال عبيد الله: فكان ابن عبّاس يقول: إنّ الرزيّة كلّ الرزيّة ما حالَ بين رسول الله ﷺ وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب، من اختلافهم ولغطهم. أخرجه البخاري في عدّة موارد.
راجع صحيح مسلم: ٦٧٠، كتاب الوصيّة، باب ترك الوصيّة لمن ليس له =

نصّاً دينيّاً، والذي وصل إلينا بعدّة طرق منه ما ورد بالتواتر، ومنه ما ورد بغير التواتر، فطرق إثبات الأحاديث إمّا أن تثبت بالتواتر، وإمّا أن تثبت بالآحاد، فما ثبت بالتواتر لفظاً فحكمه حكم القرآن الكريم[1] بهذه الصفة، فما ثبت لنا من الأحاديث الشريفة لفظاً بالتواتر شيء قليل لا يشكّل شيئاً ذا قيمة يمكن الاستناد إليه[2]، إذن ننتقل إلى

= شيء يوصي به،ح ١٦٣٧، للإمام الحافظ أبي الحسين مسلم النيسابوري، طبعة بيت الأفكار الدوليّة للنشر والتوزيع ١٩٩٨م/ ١٤١٩هـ - الرياض.
وقد ورد في صحيح مسلم ما هو قريب من هذا أيضاً في عدّة مواضع، ولم يقتصر هذا النقل عند مسلم، فقد ورد في صحيح البخاري مثل ذلك، راجع صحيح البخاري: كتاب العلم، باب كتابة العلم، الحديث ١١٤، وكذلك راجع كتاب المرضى، باب قول المريض: قوموا عنّي، الحديث ٥٦٦٩، وغيرها من المواضع التي أشارت لذلك، وقد ذكرنا المصدر مع تحديد في أيّ كتاب وباب من الصحيح مع رقم الحديث؛ وذلك لاختلاف الطبعات للصحيحين، وما اعتمدناه فيما يخصّ صحيح البخاري هي طبعة بيت الأفكار الدوليّة للنشر والتوزيع سنة ١٤١٩هـ - الرياض.

(١) من جهة قطعيّة الصدور، إلاّ أنّ الأحاديث الشريفة التي تتمتّع بهذه الصفة قليلة بالقياس إلى الأحاديث الأخرى التي تثبت بطرق أخرى.

(٢) الاستناد إليها بمعنى (الاستناد عليها)، فهي قد تطرق باباً من أبواب التشريع، ممّا يعني أنّها لا تغطّي جميع الأبواب التي تتناولها الشريعة، من هنا يكون الاستناد إليها أو عليها محدود الأثر والفائدة، لذا تتوسّع الدائرة =

الأحاديث الشريفة ذات الرتبة الثانية، وهي الأخبار التي تثبت بطريق الآحاد[1].

عندما نتأمّل مثل هذه الأحاديث نسأل: أوصلت إلينا هذه الأخبار بألفاظها، أم وصلت إلينا بالمعنى في كثير من الأحيان؟

ومن المعلوم أنّ هذه المسألة مطروحة عندنا بأنّ الأحاديث نقلت إلينا بالمعنى، وأساساً لا يمكن أن نثبت أنّها نُقلت إلينا باللّفظ؛ لأنّ

= للتعامل مع طرق أخرى تخدم مداخلات الشريعة وسعتها بما لا يخلّ بمحتواها وروحها وكيانها في بناء الإنسان والمجتمع.

(١) عند علماء الحديث عدّة تقسيمات، منها: أنّ الخبر مطلقاً ينقسم إلى:

• «متواتر: وهو ما بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب، واستمرّ ذلك في الطبقات حيث تتعدّد، فيكون أوّله كآخره، ووسطه كطرفيه، ولا ينحصر ذلك في عدد خاصّ.. وهو متحقّق في أصول الشرائع كثيراً كالصلوات الخمس وأعداد الركعات..

• وآحاد: وهو ما لم ينته إلى المتواتر منه، ثمّ هو مستفيض إن زادت رواته على ثلاثة أو اثنين، ويُقال له: المشهور أيضاً، وقد يغاير بينهما.

• وغريب: إن انفرد به واحد وغيرهما وهو ما عدا ذلك، فمنه العزيز، ومنه المقبول، والمردود، والمشتبه».

راجع البداية في علم الدراية، الشهيد الثاني زين الدين العاملي الجبعي: ٢٠ و ٢١، تحقيق السيّد محمّد رضا الجلالي، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، انتشارات محلاتي ـ قم المقدّسة.

الخبر خبر آحاد وهو ظنّي، عندها يتّضح أنّه حتّى لو كانت عندنا أدلّة تثبت أنّه نقل إلينا ـ الخبر ـ باللفظ فهذه الأدلّة هي أدلّة ظنّية، وليست قطعيّة، مع العلم أنّنا نعلم أنّها لم تنقل إلينا باللّفظ، وإنّما نُقلت إلينا بالمعنى خصوصاً أحاديث النبيّ الأعظم‌ﷺ.

وتعلمون أيضاً بأنّ الكتابة لم تكن موجودة بالمعنى الأخصّ في الصدر الأوّل من الإسلام، فلهذا في الروايات أنّ القرآن لمّا أريد أن يجمع جمع من الجلود وجريد النخل، إلى غير ذلك. وهذا معناه أنّ الكتابة لم تكن منتشرة بذاك المعنى، فالحديث لم ينقل إلينا باللفظ، أمّا عندما نأتي إلى أصحاب الأئمّة‌عليهم السلام فالأمر واضح، حيث كثيراً منهم لم يكونوا يكتبون الحديث مباشرةً من فم الإمام‌عليه السلام، ومن هنا وردت التأكيدات الكثيرة من الأئمّة‌عليهم السلام على تقييد العلم بالكتابة[1].

---

(١) روى جريح عن عطاء، عن عبد الله بن عمر، قال: «قلتُ: يا رسول الله، أقيّد العلم؟ قال: نعم، وقيل: ما تقييده؟ قال: كتابته».

وروي عن أبي بصير، قال: سمعت أبا عبد الله‌عليه السلام يقول: **«اكتبوا فإنّكم لا تحفظون حتّى تكتبوا»**.

وعن عبيدة بن زرارة، قال: قال أبو عبد الله‌عليه السلام: **«احفظوا بكتبكم فإنّكم سوف تحتاجون إليها»**. راجع كتاب بحار الأنوار: ١ / ٤٣٣ فما بعد، كتاب العلم، باب فضل كتابة الحديث وروايته، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى / ١٤١٢هـ ـ بيروت.

من هنا نسأل هذا السؤال: إنّ زرارة[١] حينما يسمع حديثاً من الإمام وينقله إلينا، فهل هذا دين أم فهم دينيّ؟

من الواضح أنّه ليس بدين! لماذا؟!

لأنّه تتدخّل فيه كلّ العوامل التي تتحكّم في فهم زرارة للرواية، وفق مَن يرى أنّ المعارف الدينيّة[٢] جميعاً معارف بشريّة، فالأحاديث التي يأخذها زرارة أو محمّد بن مسلم[٣] أو البيزنطي[٤] أو غيرهم

---

(١) قال النجاشي في ترجمته : «زرارة بن أعين بن سنان، مولى بني عبد الله بن عمر السمين بن أسعد بن همام بن مرّة بن ذهل بن شيبان أبو الحسن شيخ أصحابنا في زمانه ومتقدّمهم، وكان قارئاً فقيهاً متكلّماً شاعراً أديباً، قد اجتمعت فيه خلال الفضل والدِّين، صادقاً فيما يرويه، ومات زرارة سنة خمسين ومئة».
معجم رجال الحديث: ٧ / ٢١٨، طبعة مدينة العلم ـ قم المقدّسة .

(٢) كما في «نظريّة القبض والبسط في الشريعة».

(٣) قال النجاشي فيه: «محمّد بن مسلم بن رياح أبو جعفر الأوقص الطحّان، مولى ثقيف الأعور، وجه أصحابنا بالكوفة، فقيه، ورع، صحب أبا جعفر وأبا عبد الله عليهما السلام وروى عنهما، وكان من أوثق الناس، له كتاب يسمّى «الأربعمائة مسألة في أبواب الحلال والحرام»... مات سنة خمسين ومئة وله نحو سبعين سنة». وفي المصدر من يذكر أنّه ابن «رباح» وليس «رياح».
راجع معجم رجال الحديث: ١٧ / ٢٤٧.

(٤) قال النجاشي في ترجمته: «أحمد بن محمّد بن أبي مضر زيد، مولى السكوني أبو جعفر، وقيل أبو عليّ، المعروف بالبزنطي، كوفي (ثقة)، لقي الرضا عليه السلام، =

تعتبر معارف دينيّة وليست بدين.

عندها هل يمكن الاستناد إلى المعارف البشريّة؟

الجواب: لا يمكن الاستناد؛ لأنّ المعرفة الدينيّة قابلة للتغيير، وللعوامل التي أثّرت في فكر زرارة ـ في مثالنا ـ حتّى نقل لنا هذا، ولعلّه لو كان المطلب من الإمام ـ يعني لو نقل لنا الرواية باللفظ ـ لما كان بهذا النحو، ومن هنا لابدّ أن يلتزم (المتبنّي لنظرية القبض والبسط) بهذا المعنى، وهو أنّ المراد من الدِّين هو القرآن وبعض الحديث، هذا أوّلاً، وثانياً أن يكون ذاك البعض ـ من الحديث ـ هو المتواتر لفظاً، فالنتيجة انحصار النصّ الديني في القرآن.

وبالطبع هذا الكلام لا يحتاج لأن نناقشه طويلاً؛ لأنّه معناه إسقاط الإسلام!

إنّ القرآن بلا رواية أهل البيت‰، وبلا رواية الرسول الأعظمﷺ غير قابل للفهم، فلهذا أثبتنا في مباحثنا الكلاميّة أنّ الكتاب والعترة عدلان لا يفترقان، فإذا وجدتم كتاباً بلا عترة، فليس بكتاب، وإذا وجدتم عترة بلا كتاب فليست بعترة؛ وذلك لأنّ

= وكان عظيم المنزلة عنده، وروى عنه كتاباً»، ثمّ قال النجاشي: «إنّ أحمد بن محمّد مات سنة ٢٢١هـ»، والسيّد الخوئي له نظر في تاريخ الوفاة.

راجع معجم رجال الحديث: ٢ / ٢٣١ و ٢٣٥.

الحديث ينصّ على أنّه: «لن يفترقا حتّى يردا عليَّ الحوض»[١]، فإذا وجدنا

---

(١) ورد في صحيح مسلم قوله: حدّثني زهير بن حرب وشجاع ابن مخلد، جميعاً عن ابن عليّة، قال زهير: حدّثنا إسماعيل بن إبراهيم، حدّثني أبو حيّان، حدّثني يزيد بن حيّان، قال: «انطلقت أنا وحصين بن سبرة وعمر بن مسلم إلى زيد بن أرقم، فلمّا جلسنا إليه قال له حصين: لقد لقيت يا زيد خيراً كثيراً، رأيت رسول الله ﷺ، وسمعت حديثه، وغزوت معه، وصلّيت خلفه، لقد لقيت يا زيد خيراً كثيراً، حدِّثنا يا زيد ما سمعت من رسول الله ﷺ، قال: يابن أخي، والله لقد كبرت سنّي، وقدم عهدي، ونسيت بعض الذي كنت أعي من رسول الله ﷺ، فما حدّثتكم فاقبلوا، وما لا فلا تكلّفونيه.
ثمّ قال: قام رسول الله ﷺ يوماً فينا خطيباً بماء يدعى خُمّاً، بين مكّة والمدينة، فحمد الله وأثنى عليه، ووعظ وذكّر، ثمّ قال: **أمّا بعدُ، ألا أيُّها الناسُ فإنّما أنا بَشَرٌ يُوشِكُ أنْ يأتي رسول ربّي فأجيب، وأنا تارِكٌ فيكم ثَقَلَين: أوّلهما كتاب الله فيه الهُدى والنّور، فخذوا بكتابِ الله، واستمسِكوا بِهِ** فحثَّ على كتاب الله، ورغّب فيه ثمّ قال: **وأهلُ بيتي أذكِّركُمُ اللهَ في أهل بيتي، أذكِّركمُ اللهَ في أهل بيتي، أذكِّركُمُ اللهَ في أهل بيتي**».
وقد ورد حديث الثقلين بعدّة طرق أحصاها بعض الأعلام إلى ثلاثين قائلاً: «فحديث العترة بعد ثبوته من أكثر ثلاثين طريقاً عن سبعة من صحابة سيّدنا رسول الله ﷺ ورضي الله عنهم، وصحّته التي لا مجال للشكّ فيها يمكننا أن نقول إنّه بلغ حدّ التواتر..
راجع **الزهرة العطرة في حديث العترة**، الشيخ أبو المنذر ساحي بن أنور الشافعي: ٦٩ و ٧٠، دار الفقيه ـ مصر.

أحدهما دون الآخر فذاك يعني أنّهما افترقا، إذ لا الكتاب كتاب، ولا العترة عترة.

من هنا لابدّ للمتبنّي لنظرية القبض والبسط في الشريعة أن يلتزم بأحد أمرين: إمّا أنّ النصّ الديني هو الذي ينحصر في القرآن الكريم[1]، وإمّا أن يلتزم أنّه القرآن والحديث.

ومن المعلوم معنى الثقل فقد قال فيه ابن حجر الهيتمي:

«الثقل كلّ نفيس خطير مصون، وهذان كذلك ـ يقصد الثقلين ـ إذ كلّ منهما معدن العلوم اللدنية، والأسرار والحكم العليّة، والأحكام الشرعيّة، ولذا حثّ على الاقتداء والتمسّك بهم، والتعلّم منهم، وقال: الحمد لله الذي جعل فينا الحكمة أهل البيت».

راجع **الصواعق المحرقة** لابن حجر الهيتمي: ٢ / ٤٤٢، تحقيق: عبد الرحمان التركي وكامل الخرّاط، مؤسّسة الرسالة ـ بيروت، الطبعة الأولى / ١٩٩٧م.

لكن نظرية «حسبنا كتاب الله» استحكمت على البعض فتجاوزوا كلّ ذلك، فذهبوا كما ذهب ابن تيميّة عند استدلاله على لفظ مسلم، حيث قال: «وهذا اللفظ يدلّ على أنّ الذي أمرنا بالتمسّك به، وجعل التمسّك به لا يضلّ هو كتاب الله...».

راجع: منهاج السنّة لابن تيميّة الحرّاني: ٧ / ٣٩٤ و ٣٩٥، تحقيق: محمّد رشاد سالم، مؤسّسة قرطبة، الطبعة الأولى / ١٤٠٦هـ.

(١) وهذا حسب الرأي الذي يذهب إلى أنّه «حسبنا كتاب الله»، و الذي أشرنا إليها سابقاً، فراجع.

فإذا التزم أنّ النصّ الديني هو القرآن والحديث، فلابدّ أن يلتزم أيضاً أنّ ما فهمه أصحاب النبيّ ﷺ، وما فهمه أصحاب الأئمّة من كلامهم عليهم السلام كان مقرّراً عند الأئمّة أنّه مطابق للواقع خصوصاً أنّ المعصوم عليه السلام عندما كان يأتي إلى معارف زمانه للأصحاب الذين كانوا في زمانه، هذه المعارف التي فهموها إمّا أن تكون مطابقة، وإمّا أن تكون غير مطابقة.

فإذا لم تكن مطابقة كان عليه أن يبيّن عليه السلام، أو على الأقلّ ينهى عن النقل بالمعنى؛ لأنّه يعلم أنّ النقل بالمعنى يؤدّي إلى ضياع كثير من الدِّين؛ لذا كان ينبغي أن يأتي تأكيد شديد ونهي كبير ومهمّ من الأئمّة عليهم السلام أن لا تنقلوا بالمعنى، وإنّما باللفظ حتّى لا تتدخّل خلفياتكم الفكرية ـ في فهم الرواية عنّا.

ماهيّة الخلافات في مجالات المعرفة الدينيّة

ممّا تقدّم ينفتح لنا طريق، تنكشف من خلاله ماهيّة الخلافات الواقعة بين علماء المسلمين من المدرستين في مختلف مجالات المعرفة الدينيّة، سواء في التفسير والفلسفة والكلام والفقه وأصول الفقه وغير ذلك من العلوم التي تتعامل مع المعارف المرتبطة بالدِّين.

عندما نقف عند هذا الطريق نلحظ أنّ الاختلافات القائمة بين العلماء على عدّة أقسام، أهمّها:

١. ما يدور بين النفي والإثبات.

٢. ما لا يدور بين النفي والإثبات.

أحد القسمين الأساسيّين في الاختلافات في مجالات المعرفة الدينيّة، هو الذي يتناول الاختلافات التي مجالها يدور بين النفي والإثبات بمعنى ما يدور بين الوجود والعدم، فطرف يقول موجود، والآخر يقول معدوم، وهذا سنخ من الاختلافات.

عندما نراجع أسس هذا القسم نجد أنّ علم المنطق يوضّح ذلك،

حيث يؤكّد على أنّه لا يمكن اجتماعهما، ولا يمكن ارتفاعهما. هذا ما نراه في علم المنطق، ولو انطلقنا من هنا وذهبنا إلى الصدر الأوّل من الإسلام، وبالطبع نتعامل مع صحابة الصدر الأوّل وأصحاب الأئمّة عليهم السلام فهذه الثلّة وبذلك الزمان ماذا فهموا من المسائل التي طرحت آنذاك؟

هل فهموا منها أحد الطرفين؟

أم لم يفهموا أحد الطرفين؟

ولكي نقرّب ذلك نأتي بمثال: عند مسألة «الله واحد»، ومسألة «الله موجود»، ومسألة «أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله مرسل من الله»، ومسألة «المعاد متحقّق»، فكلّ مسألة من هذه إمّا صحيحة ومطابقة للواقع، وإمّا نقائضها مطابقة للواقع، ولا يمكن أن تكون كلتاهما مطابقة، وكلتاهما مخالفة[1]. هذه المسائل بعد هذا العرض ماذا فهم الصدر الأوّل من المسلمين وأصحاب الأئمّة عليهم السلام منها؟

هل فهموا الإثبات أم النفي؟

فلو كان الإثبات مخالفاً للواقع، وكان فهماً بشريّاً، كان على الأنبياء والمعصومين أن يبيّنوا مورد المخالفة؛ إذ إنّ إقرار المعصوم حجّة،

---

(١) أي النفي والإثبات معاً، أو الوجود والعدم كما تقدّم.

وإقرار المعصوم على هذا يثبت عدم وجود مخالفة، أي إقرار المعصوم يثبت أنّها دين وليست معرفة دينيّة، ونحن نعلم أنّ من يتبنّى طرح التشكيك في ماهيّة المعرفة الدينيّة من أنّها مغايرة وليست من الدِّين، يعتمد قولِ وفعل وإقرار المعصوم، ويعتبره من الدِّين وليس معرفة دينيّة.

إذن عندنا هناك مجموعة من الأصول. صحيح، يمكن أن يقع فيها الاختلاف بين النفي والإثبات، ولكنّا علمنا بدليل قطعيّ أنّها مطابقة للدِّين(١)، فعلى هذا وصلت إلى مرحلة المطابقة للدِّين، فهي غير قابلة للتغيير؛ لأنّها دين وليست معرفة دينيّة.

من هنا تمّ إثبات عدم التغيير ولو في قضيّة واحدة مثل: (الله موجود)، فقد ثبت أنّها قضيّة ثابتة وليست متغيِّرة.

ولعلّ هناك مجالاً للتساؤل، ولربما بناء إطار جدليّ يوحي بالإشكال، فقد يحاول البعض أن يقول: إنّ «الله موجود»، ثابت عندكم إلاّ أنّ فلاسفة المشّاء يثبتونه بنحو، والعرفاء يثبتونه بنحو، وأنصار الحكمة المتعالية يثبتونه بنحو، إضافة لعلم الكلام الذي يثبته بنحو، والفقهاء أيضاً يثبتونه بنحو، فأيّ هذه يكون حقّاً؟

---

(١) مطابقة على هذا الطرح، وإن لم تكن مطابقة فهي معتمدة ومعتبرة ومُمضاة من قِبل المعصوم عليه السلام.

فليس لكم أن تقولوا جميعاً حقّ؛ إذ لو كانت جميعها حقّاً لما وقع الاختلاف فيها بين الأعلام والعلوم، وهذا يكشف أنّ هذا الإثبات إنّما هو معرفة بشريّة[1]، وهذا ينجرّ أيضاً على إثبات وجود الله، وأنّ الله واحد، وأنّ الله عالم، وما فيه من اختلافات، وكذلك في فروع الدين كالصوم وغيره، فأين الثبات؟ كلّ ذلك إنّما هو تغيّر.

وللوقوف على مثل هذا التصوّر نرى أنّ هنا مغالطة؛ إذ إنّ الثبات في المطلب يمكن أن يتصوّر على نوعين:

الثبات المطلق: ونعني به ثباتاً في أصل المطالب وثباتاً في تفصيلاته أي أنّه لا يقبل الزيادة ولا النقصان، ولا يقبل التغيير في أصله، فلا يقبل النقيض؛ لا يقبل الزيادة والنقصان، فمثلاً ٢ + ٢ = ٤ نقيضه باطل، والزيادة عليه باطلة، وكذلك النقيصة منه باطلة؛ إذ ٢ + ٢ = ٤ ثابت من حيث الأصل؛ إذ نقيضه باطل وغير مطابق للواقع، وكذلك من حيث الزيادة والنقصان.

الثبات الجزئي: وهو نوع من الثبات يفيد أنّ أصل المطلب ثابت، ولكنّ الزيادة والنقصان متغيِّرة، وذلك من قبيل (الله واحد)، ولكنّ أي وحدة؟ وحدة عدديّة، أم وحدة غير عدديّة؟

فهنا لا يوجد مساس بالأصل، وهو أنّ الله واحد، فلا يضرّ بأصل

(١) ولا مجال لوضعها في دائرة الدِّين، خصوصاً مع التغيّر المزعوم.

«الله واحد»، لكن تجد أنّ البحث يمكن أن يتصوّر في نوع هذه الوحدة، فهي بهذا المعنى أو بذاك المعنى؟ علماً أنّ كلا المعنيين أو جميع المعاني تنفي نقيض أنّ الله واحد.

وكذلك مثال آخر «الله موجود»، فأصل الوجود ثابت، ولكن هذا الوجود متناهٍ أم غير متناهٍ؟ ووحدته حقّة أم غير حقّة؟ أو الصفات عين الذات أم زائدة على الذات؟ فهذه مسائل ترجع إلى الزيادة والنقصان، لكنّ جميع الأقوال تثبت شيئاً واحداً، وهو أنّ الله موجود، وتنفي النقيض وهو أنّ الله معدوم. فالأصل ثابت ولكن فرعه متغيِّر.

بعبارة أخرى: الأصل ثابت ولكن زيادتها ونقصانها متغيّران على وفق هذا التصوّر للثبات بنوعيه. فاتّضحت المغالطة التي وقع بها البعض، حيث تصوّروا أنّ الشيء إمّا أن يكون ثابتاً مطلقاً أو متغيِّراً مطلقاً، لكن ما نراه من تنويع للثبات يحدّد ملامح الخلل في المغالطة، ثمّ لم يدّع أحد هذا، وكذلك الحصر ليس حصراً عقليّاً[1]، بمعنى أنّه

(١) يذكر في علم المنطق القسمة، وهي نوعان أساسيّان:
- القسمة الطبيعيّة: وهي قسمة الكلّ إلى أجزائه.
- القسمة المنطقيّة: وهي قسمة الكلّي إلى جزئيّاته، ولكي نقسّم الشيء قسمة صحيحة لابدّ من استيفاء جميع ما له من الأقسام، أي تكون القسمة =

يمكن أن يكون ثابتاً من جهة، وأن يكون متغيِّراً من جهة أخرى.

ولو عطفنا الكلام عن أصول الدِّين وفروعه، فنحن نرى ـ إن صحّ ـ بحسب فهمي[1] من الأدلّة ـ أنّ الأصول والمباني هي تلك التي قطعنا بأنّها مطابقة للواقع.

لكنّ أيّ شيء منها مطابق للواقع، هل هي وتفصيلاتها؟ أم أصل

= جامعة مانعة بمعنى أن تكون القسمة حاصرة لجميع جزئيّاته أو أجزائه، ولذلك أسلوبان:

١ ـ طريقة القسمة الثنائيّة: وهي طريقة الترديد بين النفي والإثبات «وهما النقيضان» لا يرتفعان أي لا يكون لهما قسم ثالث ولا يجتمعان، أي لا يكونان قسماً واحداً، فهذه القسمة لا محالة ثنائيّة، أي ليس لها أكثر من قسمين، وتكون حاصرة جامعة مانعة.

٢ ـ طريقة القسمة التفصيليّة: وهي أن نقسّم الشيء ابتداءً إلى جميع أقسامه المتصوّرة، كما لو أردت أن تقسّم الكلّي إلى نوع وجنس وعرض عامّ، وهذه القسمة التفصيليّة على نوعين: عقليّة واستقرائيّة:

أ ـ العقليّة: وهي التي يمنع العقل أن يكون لها قسم آخر.

ب ـ الاستقرائيّة: وهي التي لا يمنع العقل من فرض آخر لها؛ وذلك لأنّ الأقسام التي تذكر علمت بالاستقراء والتتبّع.

بتصرّف عن المنطق للشيخ محمّد رضا المظفّر، وللتوسّع بالإمكان مراجعة مباحث القسمة من مراجع علم المنطق.

(١) وفق رؤية سماحة السيّد الأستاذ الحيدري.

ثبوتها مطابق للواقع، أم أصل نفيها مطابق للواقع؟

عندما نأتي إلى أنّ شريك الباري ممتنع، فأصله مطابق للواقع، أي لا يوجد شريك، لكن بأيّ معنى يمكن تصوّر الشريك هنا؟ نجد أنّ هذه التفصيلات مرتبطة بالزيادة والنقصان، وفي ضوء ذلك استطعنا أن نثبت ـ ولو في مورد واحد ـ من أنّ هناك أصولاً ثابتة في الشريعة غير متغيّرة، ونعني بثباتها المعنى الثاني لا الأوّل، أي أصلها ثابت ولكن تفصيلاتها فيها كلام، ومن المعلوم أنّ قولنا: «إنّ أصلها ثابت» ليس معناه أنّها مسلّمات بلا دليل، بل نفس هذه الأصول والمباني قد يقع الاختلاف في الأدلّة لإثباتها، إلاّ أنّ الجميع يتّفق على أنّ المدلول ثابت، إنّما أنت تقيم دليلاً وأنا أناقش دليلك، وأنا أقيم دليلاً وأنت تناقش هذا الدليل، إلاّ أنّه أنا وأنت متّفقان على أنّ المدلول موجود، وحتّى لو لم تستطع أن تُقيم الدليل، فإنّ عدم الدليل لا يدلّ على العدم.

وقد تصبح أدلّتنا قاصرة أو طبيعة استدلالنا قاصرة، لكن لنا أن نتمسّك بدليل المعصوم، فهذا الفهم الذي فهمه الأصحاب من أنّ الله موجود، أو واحد، عمل به الأصحاب وأقرّه المعصوم، ممّا يعني أنّه مطابق للواقع، مع غضّ النظر عمّا إذا وصلت إلى دليله العقلي أم لم أصل، أو وصلت إلى دليله الشرعي أو لم أصل، وهذا بحدّ ذاته كافٍ

لإثبات ذلك.

وفي ضوء ما تقدّم ثبت لنا أن ليست جميع معارف الدِّين متغيّرة، وإنّما توجد مبانٍ ثابتة، واتّضح المراد من الثبات في الأصل، وهذا يكفي لردّ تلك المغالطة علماً أنّه لا يوجد لدينا أدلّة أخرى تثبت لنا الثبات في التفصيلات، لكن لبيان المغالطة وخللها يكفينا نقض واحد لبيان الموجبة الكلّية التي تمَّ تبنّيها من قبل البعض[1].

اتّضح عند عرضنا السابق أنّه لدينا ثوابت ولو بالمقدار الذي يردّ المغالطة التي تمّ بيانها، إلاّ أنّ الواقع يذكر لنا أنّ لدينا ثوابت أوسع من ذلك، وإذا ذكرنا الثوابت، فإنّنا نعني بها أنّ الأصل ثابت من قبيل (الله واحد)، فهذه قضيّة لا يمكن أن تنقلب إلى نقيضها فتتحوّل إلى (الله ليس بواحد)، وكذلك عند تبنّينا لهذا الأصل الثابت ـ وهو قضية (الله موجود) ـ فهذه أيضاً لا يمكن أن تنقلب إلى نقيضها فتكون (الله ليس بموجود)، هذه أصول ثابتة، إلاّ أنّ الحديث يأتي عند الوقوف أكثر عند هذه الأصول، بمعنى أنّ الأصل ثابت، وهذا تقدّم إثباته، نأتي إلى الوحدة ـ مثلاً ـ أو الوجود. هنالك من حقّك أن تقول: ما معنى الوحدة؟ ما معنى الوجود؟

فهذا الذي يرجع للزيادة والنقصان، وإلى التعميق، وإلى التكامل

---

(١) والتي تقدّم ذكرها واتّضح فسادها.

في الفهم البشري، وهذا لا ننكره، إلاّ أنّ أصل هذا المطلب، وهو (الله موجود)، و(النبيّ ﷺ مرسل)، و(الإمام المعصوم موجود)، هذه الأصول ثابتة، وأصل هذه القضايا غير قابلة للإنكار، وغير قابلة لأن تنقلب إلى نقائضها، وهذا مرادنا من أنّ هناك ثوابت، والتقديس الذي يكون للدين يكون لهذه الثوابت، وهذه جملة منها هي من المعارف الدينيّة، وثبت أنّها هي نفس الدِّين، فهي مطابقة للنصّ الدِّيني، إذن نفس ذلك التقديس(١) الذي هو للدِّين يكون سارياً إلى

(١) حيث ذهب إلى أنّ الدِّين مقدّس، إلاّ أنّ المعرفة الدينيّة غير مقدّسة من قبيل قوله في الصفحة ١٢٣: «قدسيّة الشريعة وكمالها ووحدتها لا تضمن أن يكون فهم البشر لها قدسيّاً وكاملاً وواحداً إذا كان الدِّين للناس، فهو إنسانيّ وفطريّ، ومتى وقع في أيدي الناس وأخذ حيّزاً في أذهانهم فستجري عليه أحكام المعارف البشريّة الأخرى ويأخذ مكانه بينها».

وكذلك قوله في الصفحة ٣١: «الخلاصة أنّ الشريعة باعتقاد المؤمنين مقدّسة وكاملة وإلهيّة المصدر والمنشأ، لا يتسرّب الخطأ والتناقض إلى داخلها، وهي ثابتة خالدة، لا تستعين بالعقل ولا المعرفة البشريّين، ولا ينالها إلاّ المطهّرون، أمّا فهم الشريعة فلا يتّصف بأيّ من هذه الصفات.. لذا فإنّ قدسيّة الشريعة وكمالها ووحدتها، لا تؤدّي بالضرورة إلى أن يكون فهم الناس للشريعة أيضاً قدسيّاً وكاملاً وواحداً».

وهذه العبارات يتّضح منها التعميم وطبيعة المنهج المستخدم في التعامل مع مباني الشريعة وأساليب ومباني فهم مصادرها، وقد ذكرنا هذه المباني في بداية=

هذه المعرفة البشريّة التي يمكن أن لا تطابق الواقع، ولكن بالدليل القطعي ثبت أنّها مطابقة للنصوص الدينية، فذاك المعنى من التقديس الموجود للنصوص الدينية سيسري بنحو طبيعي إلى هذه المعارف التي تطابق الواقع والنصّ الدِّيني.

لابدّ من الالتفات إلى أنّ من يتبنّى أنّ النصوص الدينيّة مقدّسة، والمعارف الدينيّة ليست بمقدّسة؛ لنا أن نقف عند مراده من التقديس الذي يثبته للدِّين وينفيه عن المعارف الدينيّة، وعلى أيّ معنى فرضنا التقديس، فعلى ما قدّمناه فإنّ نفس ذلك التقديس الموجود للنصوص الدينيّة سيسري ويبقى بنحو طبيعي إلى هذه المعارف الدينيّة التي ثبت أنّها مطابقة للدِّين، وأنّها لا تختلف عن الدِّين، وإذا اتّجهنا للقرآن الكريم نرى فيه تأييداً لما ذكرنا، حيث نجد أوّلاً قوله تعالى: ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾[1]. فهذه الآية المباركة تشير إلى أنّ الرشد ـ وهو هنا الحقّ ـ قد تميّز عن الباطل الذي هو الغيّ، وهذا التميّز الذي تثبته الآية المباركة نلاحظ أنّه قد تميّز على مستوى المعرفة، لا أنّه تميّز على مستوى الواقع وإلاّ فلا فائدة من تميّزه على مستوى الواقع ونفس الأمر؟ إذ

= البحث وسيأتي ذكرها.

راجع كتاب القبض والبسط في الشريعة للدكتور عبد الكريم سروش، طبعة دار الجديد، منتدى الحوار العربي ـ الإيراني، الطبعة الأولى / ٢٠٠٢م.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٥٦.

لا ثمرة في كونه متميّزاً في الواقع، فما الفائدة والثمرة في تميّز الحقّ عن الباطل في الواقع؟! إنّما الثمرة والفائدة في تميّز الرشد من الغيّ، والحقّ من الباطل، على مستوى المعرفة البشريّة[١].

ثانياً: قوله تعالى: ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾[٢]، فهذه الآية المباركة تصنّف الهلاك؛ إذ تبيّن أنّه يوجد هناك هلاك عن بيّنة، وهذا معناه أنّه يمكن معرفة الواقع وأنّ هذه المعرفة تكون مطابقة للواقع ﴿وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾، أي: أنّ الإنسان يمكن أن يتعرّف على الواقع أوّلاً، وأنّ معرفته مطابقة للواقع، وإلاّ إذا كانت كلّ المعارف التي يصل إليها الإنسان حتّى فيما يرتبط بمعارفنا البشريّة يحتمل فيها أنّها مطابقة، أو أنّها غير مطابقة؛ إذ لا معنى أن يكون ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾، بل احتمال أنّه هلك عن بيّنة، واحتمال أنّه هلك ـ أو حيّ ـ عن غير بيّنة وهو الأدقّ، إلاّ أنّ الآية المباركة صريحة في هذا المعنى ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾.

---

(١) ولعلّ الوقوف على الآية كاملة يشير إلى ذلك، قال تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾.

(٢) سورة الأنفال: الآية ٤٢.

إنّ القرآن الكريم يؤيّد هذا المطلب، وهو أنّ هناك جملة من المعارف يمكن للإنسان أن يتوصّل إليها خلافاً لمن يرى أنّ الواقع لا يمكن فهمه، وأنّ هذا الذي يتوصّل إليه مطابق للواقع أيضاً، يعني كلتا القضيّتين، نحن نجد في جملة من الآيات المباركة إشارة إلى هذا المطلب. فالقرآن الكريم(١) يشير:

أوّلاً: أنّ جملة من المعارف قابلة للفهم خلافاً لمن يدّعي أنّه لا يمكن معرفة الواقع(٢).

ثانياً: أنّ هذا الفهم مطابق للواقع جزماً لا أنّه يحتمل المطابقة ويحتمل أن يتغيّر بعد ذلك(٣).

---

(١) قد يتوهّم بعضٌ أنّ الاستدلال بالآيات القرآنية يقع في ضمن الفهم البشري، فلا مورد للاستدلال به هنا على أقلّ التقادير، إلاّ أنّ هذا مندفع لأمرين:
الأوّل: ما تقدّم ذكره من المراد من الفهم البشري في خصوص المعرفة الدينيّة.
الثاني: إنّ مورد ذكر الآيات القرآنية هنا هو من باب التأييد لا الاستدلال، ونحن بصدد بيان أنّ هناك إشارات قرآنية لمورد بحثنا.

(٢) كما في قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ سورة البقرة: الآية ٢٥٦.

(٣) كما في قوله تعالى: ﴿لِّيَهۡلِكَ مَنۡ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٖ وَيَحۡيَىٰ مَنۡ حَيَّ عَنۢ بَيِّنَةٖۗ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ سورة الأنفال: الآية ٤٢.

فالقرآن الكريم فيه إشارات إلى أنّه يمكن معرفة الواقع، وأنّ هذه المعرفة يمكن الجزم بأنّها مطابقة للواقع، ولا مجال لمن يدعي أنّ كلّ المعارف يوجد فيها احتمال المطابقة، واحتمال عدم المطابقة، وهذا هو معنى التغيّر الذي يتبنّاه البعض[1]؛ إذ نرى أنّ من تلك المباني ترى أنّ كلّ المعارف لا تتغيّر بالفعل، ولكن يبقى باب التغيّر مفتوحاً ولا ينسدّ أبداً، إلاّ أنّنا نقول: إنّ جملة من المعارف الدينيّة وإن كانت فهماً بشريّاً، ولكنّه فهم بشريّ جزمنا أنّه مطابق للواقع، وعلى هذا الأساس تسقط صغرى الاستدلال التي استدلّ بها حول أنّ المعرفة الدينيّة معرفة بشريّة، حتّى لو سلّمنا بصحّة هذه الصغرى جدلاً، إلاّ أنّ الكبرى تبقى محلّ نقاش، بل منع؛ إذ إنّ القول بأنّ كلّ معرفة بشريّة

---

(١) كمن يرى أنّ التغيّر بوّابة مفتوحة حيث: «إنّ الفهم الديني والمعرفة الدينيّة نسبيّان، فنسبة الفهم الديني كنسبة نتيجة ما في قياس ما، فنتيجة قياس ما منسوبة إلى مقدّماته... لذا فإنّ نتيجة قياس ما من حيث الثبات والتغيّر، ومن حيث المادّة والصورة أو من حيث الصدق والكذب، نسبيّة الفهم الديني أيضاً ـ كما ذكر ـ بناءً على ذلك، فإنّ أي تبدّل في هذه المباني إمّا أن يؤدّي إلى إنكار الدِّين أو إلى تبدّل فهمه، وإمّا أنّ ثبات المباني يؤدّي إلى ثبات فهم الدِّين».

راجع **القبض والبسط في الشريعة**، الدكتور عبد الكريم سروش: ٧٢.

ومن الملاحظ هنا طبيعة الخلط بين المعرفة الدينيّة والدِّين وكيفيّة اعتماد المعرفة وعدم اعتمادها، فضلاً عن مدى عمق الوقوف على أسسها ومبانيها.

لابدّ أن تكون متغيّرة أصلاً وفرعاً، فهذه الكبرى إطلاقها محلّ منع؛ إذ لا نقبل بها، حيث إنّ قبولها أنّ المعرفة الدينيّة معرفة بشريّة لا يجعلنا نقبل أنّ كلّ معرفة بشريّة حتّى لو أقمنا الدليل عليها أنّها مطابقة للواقع أيضاً تكون قابلة للتغيير؟ إذن فنحن لا نقبل أنّ كلّ المعارف الدينيّة معارف متغيّرة أصلاً وفرعاً، خصوصاً أنّه قد اتّضح أنّ مرادنا من الأصل ما يعني عدم الانقلاب إلى النقيضين، والفرع ما نريد فيه تعميق ذلك المطلب أي ما يكون محتوى تلك القضيّة فيه الزيادة والنقصان.

قداسة الدِّين ومعارفه

انطلاقاً من المباني التي أسّست عليها أنّ المعارف الدينيّة معارف غير ثابتة رتّبت على ذلك هذه النتيجة، وهي أنّها معارف غير مقدّسة[1]، وأنّ تلك القدسيّة الموجودة للدِّين وللقرآن وللرواية التي

---

(١) وهذه من الأمور التراكميّة التي تسقط بسقوط أساسها، حيث تقدّم أنّ المعارف الدينيّة ليست على إطلاقها غير ثابتة كما ورد في نظريّة القبض والبسط في الشريعة التي عمّمت الأمر واعتبرته على نحو الإطلاق من قبيل ما ورد في المصدر المتقدّم:صفحة ٢١: «إنّ نظرية قبض الشريعة وبسطها ترى أنّ المعرفة كواحدة من المعارف البشريّة...»، وتقدّم الخلل في ذلك. هنا تتعرّض إلى نتيجة مبنيّة على ذلك، وهي تسقط بالطبع بسقوط أساسها، وقد وردت هذه النتيجة في عدّة موارد منها في الصفحة ٣١: «فإنّ قدسيّة الشريعة وكمالها ووحدتها لا تؤدّي بالضرورة إلى أن يكون فهم الناس للشريعة أيضاً قدسيّاً وكاملاً»، وقد اتّضح الخلل في هذه النتائج وأسس الاستدلال الذي ترتّبت عنه.
وقد وردت هذه الإثارات أيضاً على مستوى المقالات المنشورة أو المحاضرات المسجّلة باللغة الفارسيّة من قبيل الخطاب إلى مسؤول جريدة (رسالت) التي تصدر بقم، قال: «إن القدسية الممنوحة للنصوص الدينية من شأنها أن تسري إلى الآراء التي يطرحها العلماء ورجال الدين».
وفي محاضرة بجامعة أصفهان، قال: «إنّ الله والنبي الأكرم والأئمّة الأطهار لم يحضروا بشخوصهم في الحوزة العلمية.. وإنّما الحاضرون هم العلماء =

هي النصوص الدينيّة لا معنى لأن تسري إلى معارف العلماء من المتكلِّمين والفقهاء ونحو ذلك، فلابدّ على وفق هذه الرؤية من أن نميّز بين النصّ الديني وبين المعرفة الدينيّة، وأنّ النصّ الديني نصّ مقدّس، وأنّ المعارف الدينيّة معارف غير مقدّسة.

لقد ثبت لدينا أنّ هناك مقداراً من القداسة، ولكن الآن ندخل بنحو مفصّل في مناقشة هذا الأمر؛ لذا نقف عند القداسة، فما المراد من القداسة؟ وكيف يتبنّاها مَنْ يرى أنّ المعارف الدينيّة غير ثابتة؟ وما الذي يترتّب على عدم قداستها؟ فما هي القداسة على وفق هذه المباني؟

ممّا ذكر حول معنى القداسة أنّها فوق النقد والإشكال، فالنصوص الدينيّة فوق النقد والإشكال، أمّا آراء علماء الدِّين والمعارف الدينيّة فهي ليست فوق النقد والإشكال[1].

= والمتكلّمون وهم ليسوا سوى بشر قد يصيبون أو يخطئون، وكلّما نتج عنهم فهو ليس سوى معارف ونتاجات بشرية خارجة عن إطار القداسة، وليس بإمكانها أن تتمتع لو بمقدار ذرة ممّا تتمتع به آيات القرآن الكريم والروايات من القداسة».

راجع أيضاً: فراتر از ايديولوجي، ص٣١، د. عبد الكريم سروش، الطبعة السادسة ١٣٧٨هـ. ش، مؤسّسة فرهنگی صراط.

(١) مثلاً: «قدسيّة الشريعة وكمالها ووحدتها لا تضمن أن يكون فهم البشر لها =

ولكي ندخل في دائرة البحث الأكثر تعمّقاً سوف نذكر استقصاءً للمطالب والاحتمالات الموجودة في التقديس.

الاحتمال الأوّل: ما داربين الإنكار وعدمه

أي أن يُراد منه أنّ النصوص الدينيّة مقدّسة وآراء علماء الدِّين غير مقدّسة، بمعنى أنّ المراد من التقديس أنّها قابلة للإنكار بلحاظ وغير قابلة للإنكار بلحاظ آخر. فمعنى أنّ النصّ الديني مقدّس أنّه غير قابل للإنكار، أمّا المعارف الدينيّة فهي غير مقدّسة، وهي قابلة للإنكار.

وعلى هذا الاحتمال نحن نرفض أنّ جميع المعارف الدينيّة تقبل الإنكار؛ وذلك لأنّ جملة من المعارف الدينيّة وإن كانت فهماً بشريّاً إلاّ أنّها مطابقة للنصوص الدينيّة، كما تقدّم، وذكرنا ذلك، وعليه فكما أنّ نصّ الدِّين لا يقبل الإنكار، كذلك هذه المعارف في هذا الإطار، وبهذا المقدار من الثبات أيضاً لا تقبل الإنكار؛ إذ إنّ مَن يرى أنّ الدِّين لا يقبل الإنكار وأنّ المعرفة الدينيّة تقبل الإنكار مطلقاً، قول مردود؛ إذ ليست هذه المعرفة على إطلاقها تقبل الإنكار، وإنّما ما يقبل الإنكار

= [فهماً] قدسيّاً وكاملاً وواحداً».

راجع القبض والبسط في الشريعة: ٣١.

تلك المعارف الدينيّة التي لم نطمئنّ أو لم نقم الدليل القطعي[١] على مطابقتها لواقع النصّ الديني، فتلك هي التي تقبل الإنكار والنقد.

الاحتمال الثاني: ما هو فوق النقد والإشكال؟

وهذا ما عبّر من خلاله أنّ المقدّس فوق النقد والإشكال، أمّا غير المقدّس فهو ليس فوق النقد والإشكال، والنصوص الدينيّة فوق النقد والإشكال، أمّا المعارف الدينيّة فهي ليست فوق النقد والإشكال[٢].

لعلّ الوقوف على هذا الاحتمال وتحليله له ارتباط مباشر بطبيعة المؤسّسة الدينيّة المعنيّة بتعليم العلوم الدينيّة، أعني الحوزات العلميّة، وكأنّ الاحتمال موجّه إلى هذه الجهة.

ونودّ أن نحيل الكلام عن الحوزات العلميّة إلى مجال آخر، لكن لنا أن نقول: كلّ المطالب والبحوث التي في الحوزات من الأصول والفروع هي قابلة للنقد والإشكال، مع أنّنا نذكر أنّ النقد والإشكال

---

(١) من أراد المناقشة عليه بمناقشة تلك الأدلّة لا نتائجها، وبالمناسبة هذا الاحتمال قد يكون بعيداً عن المراد في تفسير القداسة.

(٢) من قبيل ما عبّر عنه: «إن آراء العلماء لا تتمتع بالقدسية التي تحميها من التساؤلات والاستفهامات». راجع كتاب **فراتر از ايديولوجي**، بتصرّف.

مطلب والإنكار وعدم الإنكار مطلب آخر، حتّى لا يصبح هناك خلط بين المعنى الأوّل (الاحتمال الأوّل) للتقديس وبين المعنى (الاحتمال) الثاني له.

أمّا الانتقاد والإشكال فنقول: انظر إلى حوزاتنا العلميّة فإنّ النقد قائم على قدم وساق؛ حيث كلّ البحوث التي تطرح في الحوزات العلمية أصولاً وفروعاً قابلة للنقد والإشكال؛ إذن فلو كان المراد من القداسة أنّ هناك مطالب في المعارف الدينيّة هي فوق النقد والإشكال، فالجواب هو كلاّ؛ إذ لا توجد عندنا مثل هذه الأصول التي نقبلها بلا دليل، أو نسلّم بها لا عن دليل(١).

الاحتمال الثالث: الحجّية وعدم الحجّية

قد يأتي هذا الاحتمال في مغالطات البعض حيث نرى إيهامات في بيان أنّ النصوص الدينيّة مقدّسة، وأنّ المعارف الدينيّة ليست مقدّسة، يعني أنّ النصوص الدينيّة حجّة ولكن المعارف الدينيّة ليست بحجّة بالمعنى الأصولي لدينا في الحجّية، ممّا يعني ترتيب الآثار على ما وصل إليه الفقيه، أو ما وصل إليه المتكلِّم، أو ما وصل إليه المفسِّر من

(١) إنّ البحث العلمي يأخذ مساراً من النقد والإشكال، واحتمالات الرفض والقبول بشكل ابتنى البحث العلمي على وضع احتمالات النقد وإن لم يكن لها قائل تعميقاً للبحث وإرساءً للدليل واعتماداً للبرهان.

المنجّزية والمعذّرية[١]، وسائر الآثار المترتّبة على حجّية شيء من الأشياء، سواء كانت حجّية القطع أو حجّية الاطمئنان، أو أيّ شيء من الأشياء، فإذن هذا الاحتمال مراده أنّ النصوص الدينيّة مقدّسة، يعني أنّها حجّة يترتّب عليها الأثر، وأمّا أنّ المعارف الدينيّة ليست بمقدّسة، فيعني أنّها ليست بحجّة، أي ليست دليلاً على ترتيب الأثر؛ لاحتمال أنّها مطابقة للواقع، أو غير مطابقة.

هذا الاحتمال لمعنى القداسة ترد عليه عدّة ملاحظات.

الملاحظة الأولى: اشتراك المسؤوليّة

هذا إشكال مشترك الورود علينا وعلى القائل بهذا الاحتمال، أي كما أنّا لا نستطيع أن نرتّب الآثار على ما فهمناه، هو أيضاً لا يستطيع

---

(١) المراد بالمنجّزية: الحجّية، وممّا يذكره الشهيد محمد باقر الصدر حول المنجّزية ما أشار إليه في مبحث حجّية القطع حيث ذكر أنّ: «للمولى الحقيقي سبحانه وتعالى حقّ الطاعة بحكم مولويّته، والمتيقّن من ذلك هو حقّ الطاعة في التكاليف المقطوعة، وهذا هو معنى (منجّزية القطع)، كما أنّ حقّ الطاعة هذا لا يمتدّ إلى ما يقطع المكلّف بعدمه من التكاليف جزماً، وهذا معنى (معذّرية القطع)، والمجموع من (المنجّزية) و(المعذّرية) هو ما نقصده بالحجّية....».
دروس في علم الأصول، الشهيد محمّد باقر الصدر: ٤٥، الحلقة الثالثة، طبعة مؤسّسة الهدى الدوليّة للنشر والتوزيع ـ إيران، الطبعة الأولى / ١٤٢١هـ.

أن يرتّب الآثار على ما فهمه؛ لأنّ ما ذكره أيضاً فهم بشريّ، فلا يستطيع أن يقول إنّ فهمي فهم المعصومﷺ، وإنّما هو فهم بشريّ، فكما لا يجوز لنا أن نرتّب الحجّية على أفهامنا لأنّها قابلة للتغيّر، كذلك لا يجوز له أن يرتّب الحجّية على فهمه أيضاً، فإذن هذا الإشكال مشترك الورود علينا وعليه، فكما يجب علينا أن ندفعه يجب عليه أن يدفعه، فلسنا فقط المسؤولين عن دفع هذا الإشكال، بل هو أيضاً لابدّ أن يدفع هذا الإشكال.

الملاحظة الثانية: انسداد باب العمل بالدِّين

إنّ معنى هذا انسداد باب العمل بالدِّين إلاّ للمعصومﷺ، وهذه دعوى إلى رفض الدِّين في الحياة، ولكن بطريقة غير مباشرة، إذا لم يكن بالإمكان أن نقول بحجّية المعارف الدينيّة، فكلّ المعارف الموجودة بأيدينا معارف دينيّة، إلاّ الأئمّةﷺ، وهذا معناه سدّ باب العمل بالدِّين، ولكن بطريقة مؤدّبة، وبطريق غير مباشر، بحيث لا يُلتفت إليه، ومعناه رفض الدِّين في الحياة الاجتماعيّة.

الملاحظة الثالثة: عدم حفظ المواقع

إنّ الحجّية وعدمها، والصحّة وعدمها، والمطابقة وعدمها، هذه كلّها معارف من الدرجة الأولى، وليست من اختصاص المعرفة من

الدرجة الثانية، وقد قلنا في مقدّمة الحديث أنّ المعرفة الدينيّة معرفة من الدرجة الأولى، وأنّ فيلسوف العلم يقف في مرحلة متأخّرة عن المعرفة الدينيّة ليلحظ تغيّر هذه المعارف ليس إلاّ.

أمّا ما هو الصحيح، وما هو الخطأ؟ وما هو المطابق، وما هو غير المطابق؟ فلا علاقة لفلسفة العلم بذلك؛ لأنّه من قبيل الناظر إلى لعبة كرة القدم، ينظر إلى اللعبة ليكتشف قوانين هذه اللعبة، لا ليقول هذا صحيح وهذا خطأ؛ إذ لا علاقة له بالصحّة والخطأ، ولا علاقة له بالحجّية وعدم الحجّية، خصوصاً أنّ من يتبنّون مثل هذه الآراء وفق رؤية فلسفة العلم قد صرّحوا أنّ ما يرتبط بالصحّة والخطأ والحجّية وعدم الحجّية مرتبط بالمعرفة من الدرجة الأولى، ووظيفتنا[١] هي المعرفة من الدرجة الثانية؛ إذن لا يحقّ له أن يقول[٢] هذه حجّة أو

(١) أي الباحث بلسان فلسفة العلم.

(٢) ممّن نجد عليهم هذه الملاحظة باحث في فلسفة العلم، قد قام بعرض المعرفة وتقسيمها على وفق رؤيته في عدّة مواضع من كتابه (قبض و بسط تئوريك شريعت) باللغة الفارسيّة، كما ورد في الصفحة ٢٨٨، في الترجمة العربيّة للكتاب نجد ـ مثلاً ـ ما يلي: «ويتّضح ممّا سبق أنّ نظريّة المعرفة بهذا المعنى هي نفسها، نوع من المعرفة، ولكنّها معرفة من الدرجة الثانية، أي أنّها تنظر في معارف الدرجة الأولى، ومسبوقة بها، ومترتّبة عليها، في حين إنّ المعرفة القبليّة من معارف الدرجة الأولى وتعدّ من المقولات الميتافيزيقيّة، والفلسفة الأولى.=

ليست بحجّة بما هو متكلِّم في فلسفة العلم. نعم، إذا جاء وأصبح واحداً من علماء المعرفة الدينيّة عند ذلك يحقّ له أن يقول هذا حجّة وذاك ليس بحجّة، فحفظ المواقع أمر ضروريّ، وإلاّ كثير من المغالطات قد تنجم من الخلط بين موقعي المعرفة من الدرجة الأولى والمعرفة من الدرجة الثانية.

الاحتمال الرابع: الاحترام والإكرام

القداسة هي الاحترام والإكرام، والمراد أنّ الدِّين محترم وأنّه مكرَّم، ولكن لماذا أنّ علماء الدِّين لابدّ أن يُحترموا؟!

إنّ هؤلاء على حدّ علماء الطبيعة وعلى حدّ علماء الفيزياء

= إنّ نظريّة القبض والبسط نظريّة أبستيمولوجية، تنظر إلى المعرفة الدينيّة من موقع متقدِّم بعدي».

وممّا يقرب أنّ مباحثه في طور غير طور التقييم قوله في الصفحة ١٣٨: «كلامنا في هذا المقام ينتمي إلى علم المعرفة، ولا يهدف إلى تعيين حقّانيّة أو بطلان آراء هؤلاء المفسّرين».

وفي مورد آخر عنه عرضه لكلمات صدر المتألّهين صفحة ١٣٩، قوله: «ولكنّنا لا نتحدّث هنا عن خطأ أفكاره أو صحّتها، فذلك مرتبط بمعارف الدرجة الأولى، حيث تتواجد جميع أنواع القيل والقال، والنزاع والجدال، والردّ والإثبات»، إلى غير ذلك من العبارات المتناثرة في كتابه (**القبض والبسط في الشريعة**).

والكيمياء فلماذا يجب أن يُحترموا ويُقدَّسوا؟!

وهذا بحدّ ذاته إن كان هو المراد من التقديس، أي هو الاحترام والإكرام، فهذا الاحترام والإكرام هو ما صرّحت به الآيات والروايات، فالمعارف الدينيّة تختلف عن المعارف الطبيعيّة؛ إذ إنّ المعارف الدينيّة معارف مرتبطة بعمل الإنسان بخلاف المعارف الطبيعيّة المرتبطة بالفلك والرياضيات.

أجل، إنّ المعارف الدينيّة مرتبطة بعمل وعلم الإنسان، أي ما يكون عمل الإنسان وعلمه[1]؛ لأنه كلّما عمل أكثر يكون أتقى، بخلاف العالم بلا عمل الذي يئنّ من رائحته أصحاب النار[2]، فإذا عمل العالم بعلمه يكون تقيّاً، وكلّما عمل أكثر يكون أكثر تقوى، وإذا صار أتقى يكون مشمولاً بقوله تعالى ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾[3]، وإذا صار أكرم يكون أقرب إلى الله، وإذا صار أقرب إلى

(١) يشير هنا إلى العالم العامل والعالم غير العامل، وكذلك لا تعمّم القاعدة على العلماء من علماء الطبيعة، حيث نجد منهم علماء عاملين متّقين ورعين، وإنّما الكلام عمّن حمل أسفاراً فقط من دون ورع أو تقوى.

(٢) وقد ورد في الأثر عن النبيّ ﷺ أنّه قال في كلام له: «**العلماء رجلان، رجل عالم آخذ بعلمه فهذا ناج، وعالم تارك لعلمه فهذا هالك، وإنّ أهل النار ليتأذّون من ريح العالم التارك لعلمه**» ـ الكافي: ١ / ٤٤.

(٣) سورة الحجرات: الآية ١٣.

الله يكون وليّاً من أولياء الله، فإذا كان من أولياء الله صار مشمولاً بـ «**من أهان لي وليّاً فقد بارزني بالمحاربة**»[(١)].

فإذا كان النصّ الديني مقدّساً ـ يعني محترماً ـ فلابدّ أن لا يُهان، فليس لأحد أن يضع يده بلا طهارة على كلمات القرآن الكريم حتّى لو على كلمة الكلب التي وردت في القرآن الكريم كما في قوله تعالى: ﴿وَكَلْبُهُم بَٰسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِٱلْوَصِيدِ﴾[(٢)] فهذه تشكّل إهانة للقرآن الكريم، فالقرآن لابدّ أن يكون محترماً.

إننا لا نقول بهذا التقديس للعلماء، ولكن هناك مرتبة من الاحترام، القرآن فرضها على الآخرين، فالتقيّ لا يطالب الناس أن يكرموه أو أن يحترموه لأنّه كلّما صار أتقى صار أكثر تواضعاً، فيصير أقلّ توقّعاً من الناس، ولكنّ هذه وظيفته، أمّا ما هي وظيفة الآخرين بإزائه؟

نجد أنّ الآية والرواية قالتا: إنّ وظيفة الآخرين بإزائه أن يحترموه، فالأئمّة عليهم السلام لم يطلبوا من أحد أن يحترمهم، ولكن عندما كانوا يأتون لاستلام الحجر كان ينقسم لهم الناس سماطين، فهل الإمام كان يطالب بذلك؟ أم هناك وظيفة للناس إزاءه عليه السلام؟

---

(١) الكافي: ١ / ٤٤، وورد أيضاً في وسائل الشيعة: ١٢ / ٢٦٥.

(٢) سورة الكهف: الآية ١٨.

لا مجال إذن للخلط؛ إذ عندما نقول: إنّ علماء الدِّين إذا عملوا يحترمون ويكرمون، ليس لأنّهم يطالبون بذلك، وإنّما الدِّين قال: يجب احترامهم ولا تجوز إهانتهم؛ لأنّه «**مَن أهان لي وليّاً فقد بارزني بالمحاربة**»، فإذا كانت المعرفة الدينيّة مقدّسة بمعنى أنّها محترمة ولابدّ أن تكرم، فعلماء هذه المعرفة العاملون منهم يجب احترامهم وإكرامهم؛ بصريح الآيات والروايات.

فهذا الاحتمال أيضاً غير تامّ.

القسم الرابع: إثارات قبلتها عقول الأعلام

تقدّم الكلام حول دعوى تناولنا صغرى الاستدلال، وهي أنّ المعارف الدينيّة معارف بشريّة، والمعارف البشريّة معارف متغيّرة، وقد تقدّم الحديث عنها، ولكنّ لهذه الصغرى كبرى، وهي أنّ المعارف البشريّة معارف متغيّرة، وحتّى المعارف الدينيّة متغيّرة ومتكاملة ومتطوّرة، فهي ليست بخالصة وليست بكاملة، وليست بصادقة أصلاً وفرعاً، هذه الدعوى نتساءل أوّلاً هل هي مُبتكرة وجديدة في عقول المعاصرين؟ أم هي دعوى تناقلتها عقول السابقين، واحتملتها طبيعة مناقشاتهم العلميّة؟! وما قام به المعاصرون ليس إلاّ تنظيماً وترتيباً في العرض والبيان!

إنّ المتتبّع يرى أنّ الأمر موجود في كلمات علمائنا السابقين، وفي كلمات جملة من المفكِّرين العرب، بل عندما نرجع إلى الروايات نجد أنّ المطلب أيضاً مشار إليه فيها بنحو واضح. عند النظر بنحو الإجمال إلى بعض الكلمات التي ترتبط بهذه الكبرى، وهي أنّ المعارف البشريّة، ومنها المعرفة الدينيّة[1] متغيّرة، ولكن لابدّ أن نلحظ مواقع التغيّر، فهنا لدينا دائرة الثبات ودائرة التغيّر، حيث قلنا: أصل المعرفة البشرية وأصل المعرفة الدينيّة فهم بشريّ، والفهم البشريّ متغيّر ولكنّ قسماً من هذا الفهم البشري قام عندنا دليل يثبت أنّه مطابق لنفس الدِّين، فهي ثابتة لا لأنّها معرفة بشريّة، وفهم بشريّ ثابت، بل لأنّنا اكتشفنا مطابقته للواقع الديني وللنصّ الديني.

إذًا فالفهم البشريّ ليس قسم منه ثابت وقسم متغيِّر، إنّما الفهم البشري جميعه متغيِّر، ولكن قسماً من الفهم البشري طابق الواقع، وعلمنا بمطابقته للواقع؛ إذن فهذا المقدار غير قابل للتغيّر بالمقدار الذي نعبّر عنه في الأصول، والتي عبّرنا عنها أنّها لا يمكن أن تتغيّر إلى النقيض، أمّا التغيّر فدائرته أوسع من ذلك. نذكر فيما يلي بعض الشواهد.

الشاهد الأوّل: يقول العلاّمة الطباطبائي:

---

(١) لأنّا فرضنا أنّ للمعرفة الدينيّة قاسماً مشتركاً مع المعارف البشريّة.

«لا يرتاب الباحث المتعمّق في المعارف الكلّية أنّ مسألة التوحيد من أبعدها غوراً، وأصعبه تصوّراً وإدراكاً، وأعضلها حلاًّ؛ لارتفاع كعبها عن المسائل العامّة العامّية التي تتناولها الأفهام والقضايا المتداولة التي تألفها النفوس وتعرفها القلوب، وما هذا شأنه تختلف العقول في إدراكه والتصديق به للتنوّع الفكري الذي فطر عليه الإنسان من اختلاف أفراده من جهة البنية الجسميّة وأداء ذلك إلى اختلاف... ومن أظهر مصاديق هذا الاختلاف الفهمي اختلاف أفهام الناس في تلقّي معنى توحّده تعالى لما في أفهامهم من الاختلاف العظيم والنوسان الوسيع في تقرير مسألة وجوده تعالى على ما بينهم من الاتّفاق»[(١)].

من هذه الكلمات يتّضح أنّ الفهم البشري هل هو متواطئ أو مشكّك؟ والعبارات واضحة وقد أشرنا سابقاً إلى مسألة أنّ (الله واحد)، وقلنا: إنّ هذا ثابت، ولكنّ الاختلاف يقع في معنى الوحدة بمعنى أنّ المراد منها ما معناه، هل المراد من الوحدة هي الوحدة العددية أم الوحدة غير العدديّة، وهذا ما يرتبط بالزيادة والنقصان، أمّا أصل أنّ (الله واحد) فهذا الأصل غير قابل لأن يتغيّر إلى نقيضه؛

(١) الميزان في تفسير القرآن، العلاّمة محمّد حسين الطباطبائي: ٦ / ٨٦ و ٨٧، مطبعة إسماعيليان ـ قم المقدّسة، الطبعة الخامسة / ١٤١٢هـ.

لأنّه وإن كان فهماً بشريّاً ولكنّه فهم بشريّ علمنا بمطابقته للنصّ الديني، إذن عندنا جهة اتّفاق لا تختلف جميع الأفهام فيها، وهي أصل المطلب أنّه لا ينقلب إلى النقيض، ولكن هناك جهة اختلاف وهي جهة الزيادة والنقصان، وهي التي تقدَّم ذكرها؛ إذ إنّ أصل المطلب لا ينقلب إلى النقيض ولكن الزيادةِ والنقصان لها قابليّة ذلك[1].

وقال في موضع آخر: «إنّ العقائد والمعارف الإنسانية على نوعين: نوع يقبل التحوّل والتكامل وهو العلوم الصناعية التي تستخدم في طريق ترفيع قواعد الحياة الماديّة وتذليل الطبيعة كالعلوم الرياضية والطبيعية، وهذه العلوم والصناعات وما في عدادها كلّما تحوّلت من النقص إلى الكمال أوجب ذلك تحوّل الحياة الاجتماعية لذلك.

ونوع آخر لا يقبل التحوّل وإن كان يقبل التكامل بمعنىً آخر

---

(١) هناك إشارات كثيرة موجودة في كلمات السيّد الطباطبائي، وكذلك إشارات أكثر في كلمات الشيخ مطهّري، فمثلاً: في رسالة (اجتهاد در إسلام) باللغة الفارسيّة، وهي من الرسائل القيّمة، يقول الشيخ مطهّري ما معناه باللغة العربيّة: «إنّ فتوى المجتهد العربي يُشمّ منها رائحة العرب، والمجتهد الفارسي يُشمّ منها رائحة الفرس، وهذا ليس إلاّ لتغيّر الأفهام وللبيئة وللظروف وللعوامل التي تتدخّل في فهم الحكم البشري».

وهو العلوم والمعارف العامّة الإلهية التي تقضي في المبدأ والمعاد السعادة والشقاء وغير ذلك قضاءً قاطعاً واقفاً غير متحوّل ولا متغيّر، وإن قبلت الارتقاء والكمال من حيث الدقّة والتعمّق.

ومن هذا القبيل القول بأنّ للعالم إلهاً واحداً شرّع للناس شرعاً جامعاً لطرق السعادة من طريق النبوّة وسيجمع الجميع إلى يوم يوفّيهم فيه جزاء أعمالهم»[1].

الشاهد الثاني: ممّا نجده في كلمات السيِّد الشهيد محمّد باقر الصدرؒ في بحث تخصّصي من بحوث علم الأصول وهو بحث حجّية الظهور، وهو من البحوث المهمّة إضافة لبحوث مهمّة أخرى في هذا العلم كحجّية خبر الواحد، وطبعاً السيّد الشهيد لأوّل مرّة يطرح هذا بنحو البحث العلمي حيث يسأل هذا السؤال: أيّ ظهور هو الحجّة؟

فهناك ظهوران:

ظهور يتأطّر بإطارك الفكري.

وظهور تشترك فيه مع الآخرين، الظهور الأوّل، يُعبَّر عنه بالظهور الذاتي، والظهور الثاني يُعبّر عنه بالظهور الموضوعي.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، العلاّمة الطباطبائي: ج٤ ص١١٨.

عندما نقول «إنّ الظهور حجّة»، فأيّ ظهور هو الحجّة؟

فهل الظهور الذاتي هو الحجّة؟

أو الظهور الموضوعي هو الحجّة؟

وإذا ذهبنا إلى أنّ الظهور الموضوعي هو الحجّة لا الظهور الذاتي، فهل كلّ ظهور موجود عندنا هو ظهور ذاتيّ أم ظهور موضوعيّ؟!

من هنا تنشأ مشكلة في علم الأصول مفادها يدور حول ما هو طريق التثبّت من أنّ الظهور الذي وصلت إليه هو الظهور الموضوعي لا الظهور الذاتي المتأثّر بعوامل وبيئة معيّنة؟

في معرض ذلك يقول الشهيد الصدر:

«إلاّ أنّ هناك ـ كما أشرنا ـ بحثاً آخر جديراً بالذِّكر، هو أنّ موضوع أصالة الظهور[1] هل هو الظهور الذاتي أو الموضوعي، والمراد بالظهور الذاتي الظهور الشخصي الذي ينسبق إلى ذهن كلّ شخص شخص»[2]، وهذا معناه أنّه يؤمن أنّ الفهم متعدّد؛ إذ من الواضح أنّه لا يعقل أن يكون الظهور الذاتي فهماً واحداً، ولا يمكن

(١) أي حجّية الظهور.

(٢) للتوسّع بالإمكان مراجعة بحوث في علم الأصول، السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر ﷺ: ٤ / ٢٩١، تقرير السيّد الهاشمي، مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة ـ قم المقدّسة، الطبعة الثانية / ١٤١٧هـ.

أن يكون متواطياً وإنّما يكون مختلفاً، وبالظهور الموضوعي[1] الذي يشترك في فهمه أبناء العرف والمحاوة الذين تمّت عرفيّتهم[2]، وهما قد يختلفان وقد يتّفقان، فقد يكون الظهور الذاتي مطابقاً للظهور الموضوعي، وقد يكون مختلفاً؛ لأنّ الشخص قد يتأثّر بظروفه وملابساته، وسنخ ثقافته أو مهنته، أو غير ذلك، فيحصل في ذهنه أنس مخصوص، أي لا يفهمه العرف العامّ من الناس، وهذه من أهمّ النظريات التي يتصوّر الغرب أنّه يطرحها في الآونة الأخيرة، وهي أنّ الفهم يتأثّر بالظروف الفكريّة، وبالظروف الاجتماعيّة، وبالظروف الاقتصاديّة، ونجد إشارة واضحة لها في كلمات السيّد الشهيد؛ إذ إنّنا نقبل ذلك ولكنّه بالإضافة إلى هذا يوجد عندنا ظهور موضوعيّ لابدّ من الوصول إليه، إلاّ أنّنا قد نوفّق للوصول إلى ذلك الظهور الموضوعي وقد لا نوفّق، وهذا معناه أنّ الفهم البشري حتّى في

---

(١) وهذا مستوحى ممّا ذكره السيّد الشهيد الصدر، حيث قال: «المراد بالظهور الموضوعي: الظهور النوعي الذي يشترك في فهمه أبناء العرف والمحاورة الذين تمّت عرفيّتهم، وهما قد يختلفان؛ لأنّ الشخص قد يتأثّر بظروفه وملابساته وسنخ ثقافته أو مهنته أو غير ذلك، فيحصل في ذهنه لأنس مخصوص بمعنى مخصوص لا يفهمه العرف العامّ عن اللفظ».
المصدر نفسه: ٤ / ٢٩١.

(٢) الاستخدام يرجع للاشتقاق من العرف.

معارف الدِّين في تكامل؛ لأنّه إذا وفّقنا فهو المطلوب، وأمّا إذا لم نوفّق لذلك فسيأتي شخص آخر يقول: اشتبهتم في هذا الفهم، والفهم الصحيح الشيء الكذائي، فيعلم من هذا أنّ الظهور الذاتي الشخصي نسبيّ، وأمّا الظهور الموضوعي فمطلق وليس بنسبيّ[1]، وعندما نتتبّع نجد عبارات كثيرة بهذا المضمون.

بعد هذا يأتي السيّد الشهيد[2] لرؤية أخرى، وهي أنّه لو سلّمنا الآن أنّ الظهور الموضوعي هو الحجّة، ولكن نسأل منكم، هل المقصود هو الظهور الموضوعي في زماننا؟ أم الظهور الموضوعي في زمان صدور النصّ؟

---

(١) قال الشهيد الصدر‌ﷺ: «ومن هنا يعلم أنّ الظهور الذاتي الشخصي نسبي مقام ثبوته عين مقام إثباته، ولهذا قد يختلف من شخص إلى آخر، وأمّا الظهور الموضوعي فهو حقيقة مطلقة ثابتة مقام ثبوته غير مقام إثباته؛ لأنّه عبارة عن ظهور اللفظ المشترك عند أهل العرف وأبناء اللغة بموجب القوانين الثابتة عندهم للمحاورة، وهي قوانين ثابتة متعيّنة».
بحوث علم الأصول، السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر‌ﷺ: ٤ / ٢٩١، تقرير السيّد محمود الهاشمي.

(٢) ذكر السيّد الأستاذ كمال الحيدري أنّ هذه البحوث وبهذه الصيغة للسيّد الشهيد‌ﷺ فيها السبق؛ لذا عبّر قائلاً: «إنّ أوّل من طرح هذه الأبحاث هو الأستاذ السيّد الشهيد‌ﷺ» نصّ ما ورد في المحاضرة.

فمن يعتقد أنّ الظهور الموضوعي ثابت لا يتغيّر لا معنى لأن يفترض ظهوراً موضوعيّاً في زمان النصّ وظهوراً موضوعيّاً في زماننا؛ لذا يرى السيّد الشهيد أنّ الظهور الموضوعي الحجّة هو الظهور الموضوعي في زمان النصّ؛ لأنّ الأئمّة عندما كانوا يتكلّمون كانوا يتكلّمون بمقتضى القوانين التي تحكم المحاورة في زمانهم لا في زماننا[١].

قد تنشأ مشكلة عند الأصوليّين والفقهاء مفادها يدور حول طريق التثبّت، أي ما هو الطريق للتثبّت من أنّ الظهور الموضوعي في زماني يطابق الظهور الموضوعي في زمان المعصوم؟

(١) كما تقدّم في العبارة التي نقلناها عن تقرير بحث السيّد الشهيد: ٤ / ٢٩٠ إضافة لقوله: «ثمّ إنّ هنا سؤالاً آخر وهو: أنّ الظهور الموضوعي الحجّة هل هو المعاصر لزمن صدور الكلام، أو لزمن وصوله إلينا فيما إذا فرض اختلاف الزمانين؟ كما في النصوص الشرعيّة بالنسبة إلينا، فإنّ الأوضاع اللغويّة، بل حتّى الظهورات السياقيّة التركيبيّة قد تتغيّر وتتطوّر بمرور الزمان، وإن كان ذلك بطيئاً جدّاً؛ لأنّ اللغة وما يرتبط بها ظاهرة اجتماعية، فتكون متأثّرة بطرائق الحياة الاجتماعية المتغيّرة لا محالة، والصحيح أنّ الحجّة موضوعها الظهور الموضوعي في زمن صدور الكلام والنصّ لا وصوله».
راجع: بحوث في علم الأصول، السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر: ٤ / ٢٩٣، تقرير السيّد محمود الهاشمي.

هنا يقرّر السيّد الشهيد أنّ هذا ما استحدثوا له أصالة عدم النقل في الأصول التي يُسمّيها السيّد الشهيد بأصالة الثبات في اللغة[1]، هذه من كلمات الشهيد الصدر حول هذا المطلب، والذي سبق المعاصرين ممّن تعرّضوا له مؤخّراً، أمّا المحدثون فسوف نتعرّض لهم في الشاهد التالي.

الشاهد الثالث: من المحدثين نجد أنّ هناك إشارات سبقت من تعرّض لمثل هذه المطالب، حيث نجد الدكتور فؤاد زكريّا يقول: «ومن ثمّ كانت دراسات هذا الكتاب تسعى إلى الارتكاز على أرض

(١) عبّر الشهيد الصدر‏ عن ذلك إضافة لما تقدّم بقوله: «يقع السؤال عن كيفيّة إمكان إحراز الظهور الموضوعي حال صدور النصّ، مع أنّ غاية ما نستطيع إثباته فعلاً عن طريق الظهور والفهم الذاتي لنا تشخيص الظهور الموضوعي في أزمنتنا لا أكثر، وليس موضوعاً للحجّية، والمحقّقون قد عالجوا هذه النقطة بأصل عبّروا عنه بأصالة عدم النقل وقد يسمّونه بالاستصحاب القهقرائي ولكن مع تقدّم المشكوك على المتيقّن زماناً، إلاّ نّه من الواضح عدم إمكان استفادة حجّيته من دليل الاستصحاب وإنّما هو مفاد السيرة العقلائيّة، وقد اصطلحنا عليه بأصالة الثبات في الظهورات، هذا كما أشرنا لا يقتصر فيه على الأوضاع اللغويّة، بل يشمل الظهورات السياقيّة التركيبيّة غير الوصفيّة أيضاً». راجع: **بحوث في علم الأصول**، السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر‏: ٤ / ٢٩٣، تقرير السيّد محمود الهاشمي.

أكثر صلابة؛ إذ تفسّر الفكر الإسلامي بأنّه الطريق الفعلي التي فهم بها المسلمون المعاصرون عقيدتهم، فالفرق إذن يكمن في أنّنا لا نزعم أنّ أي رأي نناقشه هو رأي الإسلام، وإنّما نحن نقتصر على مناقشة آراء المسلمين»[١].

إذن عبارته صريحة في أنّ الإسلام شيء وآراء المسلمين شيء آخر، وهذا هو مقصود من يفرّق بين النصّ الديني والمعرفة الدينيّة، وعلى هذا لم يأت بشيء جديد، وإنّما هو موجود في كلمات علمائنا قدّس الله أسرارهم وكلمات الآخرين من المعاصرين[٢].

الشاهد الرابع: ولو أعرضنا عن كلّ ذلك وغضضنا النظر عن أنّها موجودة في كلمات الأعلام والمفكّرين أم لا واتّجهنا نحو كلمات أئمّة أهل البيت عليهم السلام نجد أكثر من رواية، فمثلاً ورد عن الإمام عليّ بن الحسين زين العابدين عليه السلام، قال:

«تمتدّ الغيبة بوليّ الله، الثاني عشر من أوصياء رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمّة من بعده، يا أبا خالد، إنّ أهل زمان غيبته القائلون

---

(١) نقلاً عن كلمات السيّد الحيدري، والتي قرأها عن كتاب: **الصحوة الإسلاميّة في ميزان العقل**، الدكتور فؤاد زكريا: ٥، طبعة ١٩٨٥م.

(٢) ونجد مثل هذه المطالب في كلمات الدكتور محمّد عابد الجابري في نقده للعقل العربي، وكذلك الدكتور علي حرب وغيرهم من المفكّرين المعاصرين.

بإمامته، المنتظرون لظهوره، أفضل أهل كلّ زمان؛ لأنّ الله تعالى ذِكره أعطاهم من العقول والأفهام والمعرفة ما صارت به الغيبة عندهم بمنزلة المشاهدة»[١].

إذن هذا الفهم يراه الأئمّة متغيّراً ويتكامل.

وعن الإمام زين العابدين عليه السلام أنّه قال:

«إنّ الله عزّ وجلّ عَلِمَ أنّه يكون في آخر الزمان أقوام متعمّقون، فأنزل الله تعالى قل هو الله أحد والآيات من سورة الحديد[٢] إلى قوله: ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾، فمن رام وراء ذلك فقد هلك»[٣].

فالفهم يتعمّق إذن، والفهم البشري في تكامل مستمرّ، وهناك طائفة ثالثة من الروايات، هي الروايات التي تقول: إنّ الحجّة عليه أفضل الصلاة والسلام عندما يخرج يمسح رؤوس الناس، فيكون كلّ واحد بمنزلة ٢٥ رجلاً أو ٤٠ رجلاً[٤].

---

(١) بحار الأنوار: ٥٢ / ١٢٢، الحديث ٤.

(٢) الحديد: الآية ٦.

(٣) الكافي: ١ / ٩١.

(٤) كما ورد: «إذا قام قائمنا رفع يده على رؤوس العباد فجمع بها عقولهم وكملت به أحلامهم». الكافي: ١ / ١٠.

إلاّ أنّ البعض يرى أنّ هذا من كراماته، والبعض يرى أنّ البشريّة لا يظهر لها الحجّة إلاّ أن تصل إلى ذلك الفهم والعمق والدقّة. عندها من كلّ ما تقدّم اتّضح أنّ عندنا ثوابت في المعرفة الدينيّة، وما زاد على ذلك فهناك تغيّر، وهناك تعميق، وهناك تكامل.

الخلاصة

اتّضح أنّ هناك قيمة للسؤال تطرح عبر عدّة مناهج تتلخّص في ثلاثة مناهج:

١ ـ منهج الموجبة الكلّية.
٢ ـ منهج السالبة الكلّية.
٣ ـ منهج الموجبة الجزئيّة.

واتّضح سلبيّة منهج الموجبة الكلّية ومدى ما يحمله منهج الموجبة الجزئيّة من انسجام منطقيّ وتناغم فكريّ، وفي ضوء هذا تمحور تحديد لطبيعة ومنهجيّة البحث، الذي توجّهنا به لتحليل المعرفة الدينيّة، والمعتمدة على فلسفة العلم، وأين يمكن أن نضع فلسفة العلم، وهناك آراء تتبنّى طرحاً تتلخّص مبانيه على وفق رؤية فلسفة العلم، وتؤسّس لبرهان محتواه كما يلي:

الصغرى: أنّ المعرفة الدينيّة معرفة بشريّة.

الكبرى: كلّ معرفة بشريّة فهي متغيّرة.

النتيجة: أنّ المعارف الدينيّة جميعاً متغيّرة.

وقد استندت كلّ من الصغرى والكبرى على أدلّة، فكانت أدلّة الصغرى ثلاث خصائص هي كما يلي:

أوّلاً: إنّ الدِّين مطابق للواقع.

ثانياً: إنّ الدِّين كامل.

ثالثاً: إنّ الدِّين خالص.

أمّا المعارف الدينيّة التي توجد بأيدينا فعلاً فلا توجد فيها أيّ من هذه الخصائص الثلاث، فهي:

أوّلاً: يمكن أن تكون مطابقة ويمكن أن لا تكون.

ثانياً: ليست كاملة.

ثالثاً: ليست خالصة.

من هنا، وعلى هذا الأساس، فالدِّين شيء والمعرفة الدينيّة شيءٌ آخر.

أمّا أدلّة الكبرى فهي مبتنية على فلسفة العلم، وهي:

إنّ المعارف البشريّة مترابطة، وما دامت كذلك فنحن نجد أنّ بعضها متغيّرة، فجميعها لابدّ أن تكون متغيّرة.

من هنا انتهت نتيجة هذه الصغرى والكبرى إلى أنّ المعارف الدينيّة بما فيها الأصول[١]، فضلاً عن الفروع، جميعاً متغيّرة، ولا يوجد فيها أي شيء ثابت، وتترتّب على ذلك أنّها غير مقدّسة، ولا يمكن تقديسها، كما أنّه لا يمكن تقديس المعارف البشريّة في المجالات الطبيعيّة أو الفيزيائيّة، أو الكيميائيّة، كذلك لا معنى لتقديس المعارف الدينيّة بعد أن اتّضح لنا أنّها على حدّ المعارف الطبيعيّة والبشريّة الأخرى، فلا معنى لتقديسها، هذا على ضوء ما طرح في المقدّمتين، والذي كانت نتيجته أنّ المعارف الدينيّة جميعاً ليست ثابتة.

إلا أنّ هذه الأطروحة يمكن أن يلاحظ عليها:

أوّلاً: وجود مغالطة: هذه المغالطة المستترة هي أنّ المعارف الدينيّة توجد فيها ثوابت، حيث إنّ الأمر لا يدور بين التغيّر المطلق والثبات المطلق، كما هو المدّعى، والذي أسّس لهذا الطرح المغلوط، وإنّما هناك حالة متوسّطة ما بين التغيّر المطلق وما بين الثبات المطلق، إذ إنّ الثبات يطلق على معنيين:

المعنى الأوّل: يُراد منه الثبات في الأصل، وفي الزيادة والنقيصة، أي أنّه لا ينقلب إلى النقيض ولا يقبل الزيادة ولا يقبل النقيصة.

---

(١) اتّضح المراد من الأصول في معرض حديثنا عن ذلك.

المعنى الثاني: يُراد به أنّ الأصل ثابت، ولكنّه يقبل الزيادة والنقصان، ويقبل التعميق والتحقيق والتكامل ونحو ذلك.

ومن ثمّ قلنا بأنّه لا إشكال ولا شبهة في أنّ الفهم البشري فهم متغيّر.

ثانياً: ما يدور بين النقيضين: إنّ هناك جملة من الأمور التي يدور الأمر فيها بين النقيضين بين الإثبات والنفي، وكانت جملة منها مطروحة في زمن الرسول الأكرمﷺ وزمن الأئمّة، وصاحب هذا الطرح يؤمن أنّ فهم المعصوم ليس فهماً بشريّاً متغيّراً، فهو فهم مطابق، بل عين الواقع، لا أنّه فهم قد يطابق الواقع، وقد لا يطابقه؛ لذا فجملة من هذه الأصول التي فهمها أصحاب النبيّ الأكرمﷺوأصحاب الأئمّة قد أقرّت من قِبلهم ، وعلى هذا الأساس فهو فهم بشريّ ولكنّه فهم بشريّ مطابق للواقع لا أنّه فهم بشري قد يطابق الواقع وقد لا يطابقه؛ لأنّه من إمضاء الرسول الأعظمﷺ والأئمّة اكتشفنا أنّ جملة من هذه الأصول هي فهم بشريّ، ولكن فهم بشريّ مطابق للواقع، وإلاّ لو كان مثل هذا الفهم البشري الذي فهمه الأصحاب ـ والصحابة ـ لم يكن مطابقاً للواقع فلا إشكال ولا شبهة أنّ النبيّﷺ والأئمّة كانوا بيّنوا ذلك وردعوا عن هذا الفهم وأقاموا بدله الفهم الصحيح، علماً أنّنا نجد التأكيد على

مثل هذا الفهم.

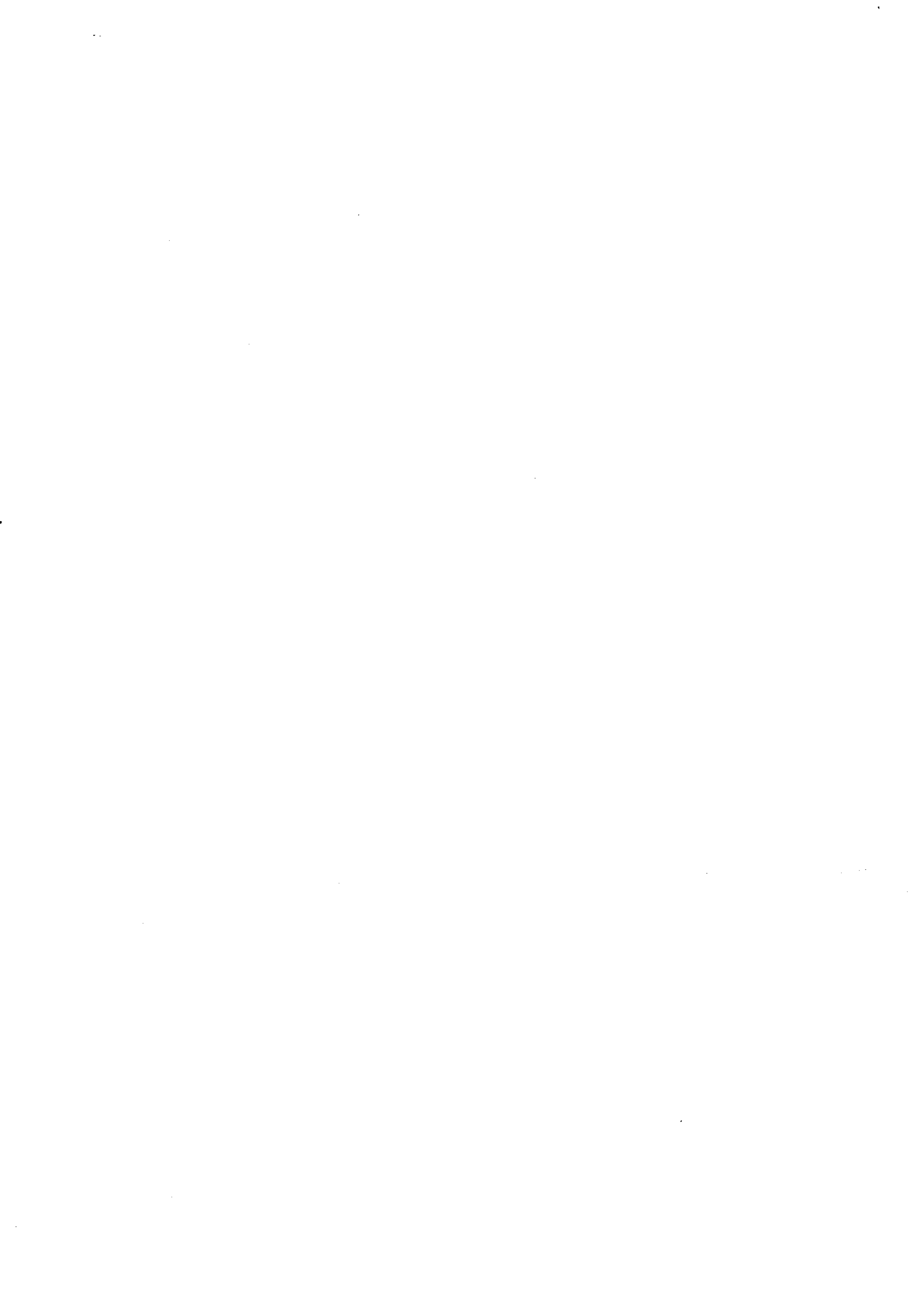
ثالثاً: الأصول الثابتة قابلة للتغيير: إضافة لما ورد في ثانياً هو يرى أنّ هذا لا يتنافى مع أنّ الأصول الثابتة قابلة للتغيير في الزيادة والنّقصان، وأنّها تتكامل وتتعمّق.

رابعاً: القداسة: وقد اتّضح معناها عبر عدّة احتمالات، ومن خلال تحليلها وقفنا على المعنى المراد منها.

خامساً: حداثة الطرح: لقد ذكرنا ممّا تقدّم أنّ ما يُثار لم يغب عن عقول مفكّري الأمّة من الأعلام، وقد ذكرت في عدّة علوم منها: علم التفسير، وعلم أصول الفقه، وغير ذلك، وكذلك لم يكن فيما تمّت إثارته غائباً عن تحرّكات الفكر العربي المعاصر، لكن عدم الوقوف على التراث أدّى إلى خلل في التعامل معه.

الفصل الثاني

جدليّة الحوزة والجامعة



من المعلوم أنّ المؤسّسات العلميّة تتنوّع في واقعنا المعاصر، لكن ما يمكن أن نراه أنّ هناك مؤسّستين رئيسيّتين في هذا المجال، هما: الحوزة العلميّة والجامعة[1]، وما نجده في المؤسّسة العلميّة المتمثّلة في

(١) يرجع تاريخ الحوزات العلميّة إلى عمق تاريخ البحث العلمي في الحضارة الإسلاميّة، فعندما نقف عند حوزة النجف الأشرف نجد أنّ تاريخها يمتدّ إلى ما قبل ألف عام، وكذلك النمط السائد على هذا الأسلوب في الحوزات العلميّة الأخرى، كحوزة قم المقدّسة التي يعود تاريخها إلى زمن لا يقلّ عن حوزة النجف الأشرف، إضافة إلى ما نجده في نمط التدريس والبحث الموروث عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام، والذي يعود إلى مدرسة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، فعندما نجد حلقات البحث التي أسّسها الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام إبان انهيار دولة بني أميّة ونشأة دولة بني العبّاس، والذي أغنى دائرة البحث العلمي على مستوى واسع، وانعكس على المدارس الفكريّة والعقليّة والتجريبيّة، نلمس ذلك في المجالات العلميّة كالكيمياء والفيزياء والفلك والفقه والأصول وعلم الكلام، وتتّسع الدائرة باتّساع آفاق المعرفة، بينما نجد أنّ الجامعات باصطلاحها المعاصر وما تحمله من أنظمة ودرجات علميّة لا تصل بهذا العمق في التاريخ، لكن ما يمكن أن نراه أنّ هذه المؤسّسات هي ذات أهداف علميّة وتعليميّة تتّفق في معظم الأحيان، وإن اختلفت في أنظمتها وطبيعة تعاطيها للعلوم مع الأخذ بعين الاعتبار استقلاليّة البحث العلمي ومستويات

الحوزات العلميّة، سواء كانت حوزة النجف، أو حوزة قم، أو حوزة مشهد، وغيرها، وكذلك المؤسّسة العلميّة التي تتمثّل بالجامعات تشترك في نقطة أساسيّة، وهي أنّ كلتا المؤسّستين مؤسّسة تعليميّة هدفها التعليم[١]، فعلى هذا الأساس نجد نقطة الالتقاء.

فإذا اتّفقت الجامعة والحوزة في هذه النقطة لابدّ أن نرى نقاط الافتراق[٢] الموجودة بين الجامعة والحوزة العلميّة.

= التحرّك الفكري من خلال توجّهاته ومبادئه وقيمه التي تفرزها المصادر والمراجع العلميّة، فتتعاضد هذه المؤسّسات لرقيّ الإنسان وكمال مجتمعه.

(١) ممّا لا شكّ فيه أنّ هناك أهدافاً علميّة أخرى قد تكون أوسع من التعليم بمفهومه المنحصر في بعض القنوات؛ إذ لا يغفل الهدف الرسالي والتربوي والفكري والتشعّبات التي يمكن أن تغذّيها هذه الاتّجاهات.

(٢) وقد ذكر مثل هذا الأمر في قولهم: «ليست الجامعة الأكاديمية سوى مدرسة ومؤسسة تعليمية وتشترك معها في هذه الصفة كلّ من الحوزات العلمية في قم أو النجف أو مشهد، فهي ليست سوى مدارس تهدف أوّلاً وأخيراً إلى التعليم، وأهمّ ما تحتوي عليه هو الطالب والمعلّم والكتب التعليمية».

راجع المحاضرة التي ألقاها الدكتور عبدالكريم سروش في جامعة أصفهان بمناسبة يوم الوحدة بين الحوزة والجامعة في آذر / ١٣٧١هـ. ش، والمحاضرة تحت عنوان «ما تتأمله الجامعة من المؤسسة الدينية ـ الحوزة ـ»، والتي دوّنت في كتاب (فراتر از ايديولوجي) الصفحة ٢٢، مؤسّسة فرهنگی صراط، الطبعة السادسة / ١٣٧٨هـ.ش.

الالتقاء والافتراق

ممّا ينبغي الإشارة إليه أنّ هناك محاولات للانطلاق من خلال مورد الاتّفاق لبناء أسس للافتراق ونمط للتعريض بالطرف الآخر[1]، وإن عبّر عنها بعبارات قد لا تُثير ذهن المتلقّي مباشرةً،

(١) للوقوف على مثل هذه المجالات نجد أنّ هناك سمات في الأسلوب المتّبع، حيث يعتمد على:

١ ـ التعبير بعبارات لا تثير النقد مباشرة، بل قابلة للتمرير.

٢ ـ العرض المفتوح من دون تبنٍّ صريح للنتيجة.

وهذا عند تناول موضوع الحوزة العلميّة والجامعة، حيث انطلق من مورد الاتّفاق، ويفهم من عرضه أنّ هذا ظاهر وهناك باطن، أشار له أستاذنا السيّد الحيدري في محاضراته أنّ هناك من يرى أنّه عندما نأتي إلى باطن الحوزة العلميّة وباطن الجامعة نجد أنّ هناك فروقاً ثلاثة أساسيّة بين المؤسّستين التعليميّتين، ونجد أنّ هناك استخداماً لتعبير خصائص مع أنّه في الواقع يعرض إشكالات أو نقداً (غير موضوعي)، ونجد أنّه يرفض أن يعبّر عن كلماته بأنّها إشكالات، فعندما ذكر سماحة آية الله الشيخ ناصر مكارم الشيرازي أنّه لديه إشكالات انبرى للردّ من أنّه: لماذا تقولون إشكالات على الحوزة؟ أنا لم أعبّر بإشكالات، وإنّما ذكرت خصائص الحوزة العلميّة وخصائص الجامعة الرسميّة، فهنا في موضع إخبار وليس موضع إنشاء، وهذا أحد أساليب العرض التي تحمل مسخاً لهويّة المحتوى، فالتعبير بالخصوصيّة يركّز شيئاً ويبعد شيئاً آخر، بينما التعبير بالإشكال لعلّه يكون مثار جدل بمجرّد عرضه، حيث نجد أنّه ينطلق من خلال عرضه المعبّر عنه أنّه خصوصيّة هو في واقعه= = عرض لنقاط

والتي سنتناولها تباعاً على وفق ما أريد لها أن تُعرض، حيث عبّر عنها أنّها خصائص الحوزة العلميّة، والتي من خلالها يتّضح الطرف المقابل.

الخصوصيّة الأولى: الخطوط الحمراء.

الخصوصيّة الثانية: الارتباط بالعوامّ.

الخصوصيّة الثالثة: المسؤوليّة عن دين الناس.

تعتبر حسب عرضه نقاط ضعف من قبيل أنّ الحوزة العلميّة يحكمها جوّ علمي يسير بإطار التقليد والتسليم وعدم التحقيق، والجامعة بالعكس، ففيها جوّ النقد والإشكال، وعدم التسليم والتقليد، ولا أعلم من خلال هذا العرض أين يكون الإخبار!؟

وأمّا النمط الثاني وهو العرض المفتوح من دون تبنٍّ مع الإثارات والإشكالات المبطّنة، نجد أنّه عند عرضه للموضوع يتمحور العرض حول طريقة الإثارات من دون ذكر النتائج لهذه الإثارات، بمعنى أنّه لا يذكر النتيجة حتّى لا تكون في مورد من الموارد مثار نقاش معه، فتسمّى بأفكاره وآرائه، بل يجعل النتائج تصل إلى الفرد لا من خلال التصريح بها، بل من خلال الإثارات، وهذا يجعله في واقع الأمر في مأمَن مِن تبنّي النتيجة أيّاً كانت، وبالتالي يسلم من معاناة ردّها، وقد أشرنا في دراسة لنا تحت عنوان (مطارحات في العلم والعقل والشريعة) إلى مثل هذا الطرح عند بعض المعاصرين، بل حتّى على مستوى المدارس الفكريّة والعلميّة بما نصطلح عليه مسخ المفاهيم.

الخصوصيّة الأولى: الخطوط الحمراء

المدّعى أنّه: في الحوزات هناك خطوط حمراء لا يمكن أن تنال بنقد أو إشكال بخلاف الجامعات، فإنّه لا توجد هناك خطوط حمراء، حيث نرى أنّ العلوم التي تدرّس في الحوزات العلميّة علوم لا يمكن أن تنال بنقد أبداً، وهذا بخلافه في العلوم التي تُدرّس في الجامعات، فإنّها تختلف اختلافاً جوهريّاً عن تلك التي تُدرّس في الحوزات العلميّة[1]؛ وذلك عبر التزام أوّلي بين المتعلّم والمعلّم، وكذلك بين المناقش والمُجيب، وبين المستشكل والمجيب، حيث المتعلّم والمعلّم لا يستطيع أن يستمرّ في النقد والإشكال إلى آخر المطاف، بل لابدّ أن يصل إلى مرحلة يقول قفوا هنا، انتهى.

فلا المعلّم يقبل النقد بعد هذا الحدّ ولا المتعلّم أيضاً يجرؤ على النقد والإشكال والسؤال بعد هذا الحدّ[2]. وهنا يوجد خطّ أحمر[1] لا

---

(١) وهذا ما نجده في قوله: «إنّ معظم العلوم التي تدرّس في الحوزات العلمية هي علوم تحمل معها إيماناً وتسليماً مسبقاً بها، وهذا الأمر يشكل عائقاً أمام توجيه أيّ نقد أو اعتراض إلى أسسها ومبانيها، بينما لا تحمل العلوم الأكاديمية مثل هذا الإيمان المسبق ولا تمتلك هذه الصفة على الإطلاق».
راجع فراتر از ايديولوجي، الدكتور عبد الكريم سروش: ٢٣.

(٢) راجع: فرا تر از ايديولوجي: ٢٣، حيث قال: «في الحوزات العلمية هناك إلتزام مسبق من الطرفين ـ المدرّس والطالب ـ تجاه النصوص الدينية ويقضي =

يمكن عبوره، ومنه نفهم ماهيّة هذه العلوم، فعلى هذا الأساس هي علوم تفسيريّة وتأويليّة، وليست علوماً نقديّة قابلة للنقد والإشكال، وهذا بخلافه في الجامعات، فإنّ العلوم فيها ليست علوماً تفسيريّة، وإنّما هي نقديّة قابلة للنقد والإشكال.

ومن المعلوم أنّ خصوصيّة العلوم التفسيريّة والتأويليّة أنّها علوم نقرأها لنفهمها، لا علوم نقرأها لنناقشها ونضع بدائل لها[٢].

هذا العرض تحت عنوان الخصوصيّة الذي يعود بنا لما تقدّم ذكره حول المعرفة البشريّة، وقد ذكرنا ما فيه، وكأنّ هناك من يريد منّا أن

= هذا الالتزام بعدم الاستمرار في نقد النص ومناقشته بعد أن يصل إلى الأسس والمباني المقدّسة للنصوص التعليمية».

(١) مصطلح الخطّ الأحمر أو الخطوط الحمراء يستخدم عادةً في السياسة، ويُعتبر من المصطلحات السياسيّة، ويُشار به للمصالح الاستراتيجيّة، وهنا استخدم بالبُعد الفكري، وقد أشار إلى ذلك الدكتور عبد الكريم سروش في كتابه (فرا تر از ايدئولوژى): ٢٤، قوله: «بعد هذه المرحلة يوجد خطّ أحمر.. لا يمكنكم تجاوزه».

(٢) راجع (فرا تر از ايدئولوژى): ٢٤، قوله: «نصطلح عليها علوماً تأويلية وتفسيرية» وله أيضاً في الصفحة ٢٤: «إنّ تفسير النصوص المقدّسة يعتمد على مقدّمة ضرورية وهي إنّنا إنّما نقرأ النصوص الدينية فقط من أجل فهمها، ولا نقرأها لنرفضها أو لنجد نصّاً يكون بديلاً أفضل عنها ولا نقرأها كي نتقصّى فيها الثغرات والعيوب ونعرضها للنقد والاعتراض».

نبيّن أنّ المعرفة إذا كانت معرفة بشريّة فإنّه لا يصدق ذلك منّا؛ لأنّ معارفنا الدينيّة لم تتغيّر منذ ألف سنة، فهذا يعني أنّها مقدّسة وغير قابلة للنقد، وإلاّ لِمَ لم تتغيّر مباني تلك المعارف الدينيّة، فإذا تغيّرت فهنا نؤمن أنّ المعرفة معرفة بشريّة، وإلاّ فهي معرفة إلهيّة مقدّسة.

ولتقريب التصوّر المستوحى من الكلمات السابقة نذكر هذا المطلب، وهو أنّ هناك نظريّة عند الأشاعرة(١) مفادها أنّ الله عزّ وجلّ مختار، وإثباتهم لذلك يتمّ من خلال أنّ الله عزّ وجلّ يترك في زمان ثمّ

(١) الأشاعرة: نسبة إلى الحسن الأشعري مؤسّس المذهب الكلامي الإسلامي الذي ينسب إليه ويُعرف بإسمه، وأصبح اسم الأشاعرة عَلَماً على الفرقة تعتنق ذلك المذهب وتعارض به مذهب المعتزلة ومذاهب الفرق الأخرى التي ترمى بالزيغ والضلال على حين أصبح مذهب الأشعري مذهب أهل السنّة وأصحاب الحديث، ولا سيّما الشافعيّة منهم، والأشعريّة هم تلاميذ الأشعري الذين تخرّجوا عليه، وغيرهم ممّن جاء بعده، وذهب مذهبه،.. ومنهم الباقلاني، وابن فورك، والاسفراييني، والقشيري، والجويني. والأشعرية وإن كانوا يذهبون مذهب إمامهم في أنّ العقل يستطيع إدراك وجود الله، إلاّ أنّه ليس للعقل عندهم ما له من شأن عند المعتزلة، فهو لا يوجب شيئاً من المعارف ولا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً، ولا يوجب على الله رعاية مصالح العباد.

راجع الموسوعة العربيّة الميسّرة: ١ / ١٦٦، إشراف: محمّد شفيق غربال، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت / ١٩٦٥م.

يفعل في زمان، ومنه نفهم أنّ الله مختار. أمّا لو كان أراد وفعل دائماً فليس هناك دليل على أنّ الله مختار، إذ لابدّ أن يصدر من الله عزّ وجلّ كلا الأمرين الفعل والترك حتّى يتبيّن لنا أنّ الله عزّ وجلّ فعل وترك، أمّا إذا فعل دائماً فالله ليس بمختار.

بعبارة أخرى ـ عبر مثال آخر ـ : نحن لكي نثبت أنّ المعصوم معصوم لابدّ أن يثبت ـ ولو مرّة واحدة ـ أنّه يعصي الله ـ والعياذ بالله ـ حتّى نفهم أنّه لديه القدرة على العصيان، ولكنّه لا يعصي، ومنه نقول إنّه مختار في عدم العصيان، أمّا إذا كان أزلاً وأبداً لا يعصي، فما الدليل على أنّ المعصوم مختار.

فهنا كأنّه إلزام بلازم، فالمعارف الدينيّة هل هي معارف بشريّة أم غير بشريّة؟

نحن نقول معرفة بشريّة، وكما يقول أستاذنا الشيخ الجوادي الآملي حفظه الله تعالى: «مَن قال لكم أنّ المعارف الدينيّة فوق النقد والإشكال؟! الإنسان العالم الذي يناقش فكره، لا يرى قدسيّة لنظريّاته ـ يقول مستغرباً ـ يرى قدسيّة لنظريّات الآخرين؟!».

فكم من العلماء غيّروا نظريّاتهم وفتاواهم وأفكارهم.

فهذا الذي لا يؤمن بقدسيّة فكره كيف له أن يؤمن بقدسيّة أفكار الآخرين؟!

إنّ مَن يدّعي القدسيّة وعدم النقد والإشكال لم ير كلّ ذلك فهو يريد أن يؤكّد أنّ المعارف في الحوزات العلميّة معارف ثابتة؛ لأنّ العلوم التفسيريّة، هي علوم الحوزة وهي علوم تقرأ لتفهم لا علوم تقرأ لتغيّر، فإذا قرأتم العلم لتغيّروه إذن أنتم تؤمنون ببشريّته، أمّا إذا قرأتم العلم لتفهموه إذن أنتم تؤمنون بإلهيّته وثباته، فالنصوص الدينيّة نصوص وجودها مفروض، وصحّتها مفروضة، ورسميّتها مفروضة، وقدسيّتها وحرمتها مفروضة، وهذا لا نقاش فيه، فهذه فوق النقد والإشكال، وهذا كلّه ممنوع، فقط من حقّك أن تفهم، لكن ليس لك حقّ أن تغيّره أو تناقشه، فهذه خطوط حمراء[1].

هذه دعوى ونحن بدورنا نطالب ولو بمورد واحد يدلّ على هذه الدعوى، بل سنُقيم الشواهد أنّ الحوزات العلميّة حتّى فيما يرتبط بإثبات وجود الله لا يوجد لديها تسليم مطلق إلاّ من خلال البرهان

---

(١) راجع (فراتر از ايديولوجي): ٢٤، قال: «إنما هو نصّ مفروغ من صحّته وحرمته وقداسته».

وله أيضاً: «ونحن لا نناقشه ولا نعرضه للتساؤل والاستفسار العلمي.. وكلّ حوار وجدل في مرحلة سابقة يكون حرّاً ولا بأس فيه، لكنّه يقف إذا ما وصلنا إلى المنطقة المقدّسة التي جلّ ما علينا فعله هو التسليم والفهم فحسب».

ويتّضح من مثل هذه الكلمات الخلط الواضح في بيان ومعرفة موارد المعرفة البشريّة وطبيعة المعرفة البشريّة، وما هو الثابت وما هو المتغيّر.

والدليل. فكيف يمكن ادّعاء أنّ هذا هو الأصل المسلّم في كلّ الحوزة العلميّة[١]، بينما النظر إلى الجامعة على عكس ذلك، حيث إنّ محيط الجامعة محيط عدم التسليم لأيّ شيء، ويعتبر مثل هذا الادّعاء ليس جزافيّاً حيث إنّ الجوّ العلمي الذي يحكم الجامعة هو جوّ النقد، وعدم التسليم بأيّ شيء فهو جوّ المطالبة بالدليل، وجوّ المطالبة بالنقد في كلّ المراحل، بخلاف الحوزات العلميّة ـ بحسب هذه الدعوى ـ فهناك مرحلة توقّف، فلا دليل ولا نقد ولا إشكال ولا مناقشة، والذي يناقش أيضاً[٢] يقال له: (شبهة)[٣]، وهذا الاصطلاح في الحوزات

(١) كما في قوله: «وهذه هي المقدّمة الأساسية التي يجب توفّرها، أو الفكرة المسيطرة والحاكمة على طبيعة العلوم الدينية والدروس الحوزوية». راجع **فراتر از ايديولوجي**: ٢٤.

(٢) ممّا ذكر حول ذلك: «من هنا فصاعداً يتوقّف قبولهم للنقد».
وقوله: «وإذا ذكرت هنا بأنّ ما يميّز الجوّ الجامعي هو عدم التسليم، فإنّ ذلك يعني أنّ هذا الجوّ لا يعرف حدوداً للنقد والتمحيص والتساؤل».
وكذلك قوله: «وإذا ذكرت بأنّ الجوّ الحوزويّ لا يخفى فيه وجود مثل هذه الحدود والقيود وهو ما يشهد به الواقع، فإنّي لم أقل ذلك جزافاً».
وقوله: «وهذا التسليم وعدم التسليم الذي ذكرته إنّما يتعلّق بالمبادئ الأوّلية وليس له مدخليّة في كلّ نظرية تطرح أو رأي يصدر».
راجع: **فراتر از ايديولوجي**: ٢٤ و٢٥.

(٣) يقول: «لدينا مصطلح وهو الشبهة.. وهذا المصطلح لن تجدوا له مقابلاً =

العلميّة إذا أطلق فمعناه أنّ صاحبه يكون غريباً منفوراً، فلا يمكنه أن يتكلّم بشيء في الحوزات العلميّة، ومن هنا فالحوزة تطالب الذي يريد أن يوجّه سؤالاً بهذه الأصول والمبادئ فمن الأفضل له أن يسكت عنها، والأفضل له أن لا يأتي بها على لسانه، وإذا أتى بها على لسانه فإنّه يتّهم باتّهامات عجيبة وغريبة في الحوزة العلميّة، بينما في الجامعات لا تجد لهذه الكلمة وجوداً؛ لذا التعبير بالشبهة يفقد السؤال خاصّيته بالسؤال ويحرّك المُجيب لأن يحقّق في هذا السؤال، ولكن التعبير عن السؤال بالشبهة، فهذا يجعل السؤال لا يستحقّ الإجابة، وهذه هي الخطوط الحمراء، فهذه الخطوط الحمراء تجعل الحوزات تقليداً لا تحقيقاً، وإن كان ظاهرها تحقيقاً واجتهاداً، فباطنها تقليد، أمّا

= في الجامعة.. والشبهة عبارة عن تساؤل يطرق ذهن الطالب أو الشابّ.. والظاهر أنّ مثل هذا التساؤل لا يتناسب مع الأسس والأصول الدينية المسلّم بصحّتها وقبولها.. وهذا ما يصطلح عليه بالشبهة».

وقوله: «وبمجرّد أن تطلق مفردة الشبهة على سؤال ما؛ سوف يفتقد السؤال خاصيته السؤالية..فإنّ الميزة والخاصية المهمّة في السؤال هي أنه يجعلك تهرول لتحقّق في الأمر المسؤول عنه..لكن بمجرّد أن ألبسته ثوب الشبهة فإنّك حمّلته شحنة كهربائية وجعلت منه سؤالاً شيطانيّاً يجب القضاء عليه والتخلّص منه بأيّ نحو من الأنحاء».

راجع: فراتر از ايديولوجي: ٣٣ و ٣٤.

الجامعات فلم يكن ظاهرها الاجتهاد والتحقيق ولكن باطنها هو التحقيق والنقد والإشكال.

الخصوصيّة الثانية: الارتباط بالعوامّ

ممّا ذكر تحت عنوان الخصوصيّات التي في الحوزات العلميّة هو أنّها ترتبط بالعوامّ، أمّا الجامعات فهي ترتبط بالعلماء، ولو نظرنا للواقع ـ كما يرى المدّعي ـ نجد أنّ ارتباط الحوزات بالعوامّ يجعلها تتأثّر بالعوام[1]، بينما الجامعات ارتباطها بالعلماء والمتخصّصين، فلا توجد لديهم هذه المشكلة، أمّا الحوزة فواحدة من الآفات التي تعترضها أنّ ارتباطها بالعوامّ لا بالخواصّ، حيث طرفها في الخطاب هم العوامّ وليس الخواصّ، وهي بالتالي تحاول إقناع العوام، فلا

---

(١) راجع (فراتر از ايديولوجي): ٢٨، قوله: «الخصوصية الثالثة ـ وفقاً لتقسيم المؤلف ـ وهي أيضاً لا تصدق على الجامعات، وهي أنّ الحوزات العلمية تتعامل مع العوامّ وتواجه عامّة الناس».

وكذلك قوله في الصفحة ٢٩: «و الخطابة أيضاً عبارة عن كلام يستهدف إقناع الآخر ويفتقر إلى التخصّص والاستدلال ويقال من أجل النفوذ إلى قلوب العامّة بغية استمالتها للقبول بما يطرحه القائل بأيّ شكل من الأشكال، وهذا الأمر يشتمل على آفات وسلبيّات خطيرة جدّاً، وبإمكانه أن يجرّ المؤسّسة التعليمية إلى طرق وعرة لا يحمد عقباها، في حين لا نجد مثل ذلك في الجامعات».

يمكنها أن تتكلّم بلغة علميّة مع العوامّ، وإنّما تتكلّم بلغة إقناعيّة مع العوامّ، واللغة الإقناعيّة تتمّ من خلال الشعر والقصّة والمثال؛ لذا الحوزة تحاول إقناع الناس بمطالبها التي تدّعيها بلطائف الحيل عن أيّ طريق كان بالحيل والوسائل المتعدّدة، فهي فقط تريد أن تقنع الناس بما تريده عبر القصّة والشعر والأدب والأمثلة[1].

الخصوصيّة الثالثة: المسؤوليّة عن دين الناس

الحوزة العلميّة وظيفتها أن تبيِّن، فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر، وليست وظيفتها أن تبيّن العقائد بنحو حتّى يؤمن الناس، فوظيفة الحوزة العلميّة أن تقول الحقائق المرتبطة بالدِّين، وما زاد عن ذلك فليست الحوزة العلميّة مسؤولة عنه، كما أنّ الجامعة وظيفتها بيان الحقائق العلميّة المرتبطة بالعلوم، ومن أراد أن يعمل أو من أراد أن يرفض فهي ليست مسؤولة عنه[2].

---

(١) راجع قوله: «إنّ من أبرز مهامّ الحوزة العلمية هي إعداد الخطباء، أي إعداد من بإمكانه إلقاء الخطب وارتقاء المنابر، وهو الذي يرشد الناس ويعرّفهم بالمسائل الدينية والأصول العقائدية بلسان سهل مستساغ يفهمه العامّة، وذلك عن طريق القصة والمثال والشعر وطرائف الكلام..».

فراتر از ايديولوجي: ٢٩.

(٢) راجع قوله: «ويمكننا القول بكلّ ثقة بأنّ الحوزة العلمية غير مسؤولة عن

وقفة مع الخصوصيّات

لعلّ البداية في وقفتنا هذه تكون من حيث تلك البداية، أعني المسألة التي تمّ الانطلاق منها، وهي أنّ الحوزة مؤسّسة تعليميّة، فهذه النقطة نحن لا نوافق عليها باعتبار أنّ الحوزة العلميّة ليست متمحّضة في التعليم، وإنّما الحوزة العلميّة هي امتداد لرسالة الأنبياء عليهم السلام، وهي التزكية والتعليم كما أشارت الآيات المباركة إلى ذلك.

لكن نبيّن أوّلاً:

ما هو المراد من التعليم، مدّعانا أنّ الحوزة العلميّة وظيفتها هي وظيفة الأنبياء؛ لأنّ الحوزات العلميّة هي امتداد لمسؤوليّة الأنبياء عليهم السلام، وإلاّ فالحوزة العلميّة لا تدّعي لنفسها أنّ وظيفتها التعليم فقط، وإنّما تدّعي أنّ وظيفتها في الأمّة ووظيفتها في المجتمع هي تلك الوظيفة التي ذكرها القرآن الكريم، وذكرتها الروايات الواردة عن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام.

تعال معي إلى الوظيفة التي قرّرت في الآيات والروايات، والآيات في ذلك كثيرة:

إيمان الناس ومدى تمسّكهم بالدين، وإنّما مهمّتها تدريس المسائل الدينية فحسب». فراتر از ايديولوجي: ٤١.

الآية الأولى: في سورة البقرة: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ﴾[1].

هنا الآية المباركة لم تحصر وظيفة الأنبياء في التعليم، وإنّما ذكرت التعليم والتزكية حيث قالت: ﴿وَيُزَكِّيكُمْ﴾ وقدّمت أيضاً التزكية على التعليم ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾.

أمّا الآية الثانية: في سورة البقرة: ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾[2] هنا تأخّرت التزكية عن التعليم، طبعاً هنا نكتة حول لماذا قدّم التزكية مرّة على التعليم، ولماذا أخّر التزكية مرّة أخرى عن التعليم؟ المهمّ كلتا الآيتين لهما مضمون واحد، وهي أنّ وظيفة الرسول ليست هي التعليم فقط، وإنّما التعليم والتزكية.

الآية الثالثة: في سورة آل عمران: ﴿يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾[3].

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٥١.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٢٩.

(٣) سورة آل عمران: الآية ١٦٤.

وكذلك ما ورد في سورة الجمعة: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[1]، وتوجد أيضاً روايات كثيرة بهذا المضمون.

الآن تعالوا معي إلى معنى التعليم ومعنى التزكية.

التزكية بمعنى التطهير، ونضرب مثالاً حتّى تتّضح وظيفة التزكية.

عندما ننظر نحن في المجتمعات التي نعيشها نرى:

تارةً: الكيميائي في مختبره يقول: إذا حدث المرض الكذائي فلابدّ أن يُعطى الدواء الكذائي. يقول: المرض الكذائي يشفى بالدواء الكذائي، أمّا ما هي الإجراءات التي لابدّ أن تُجرى كي نشخّص أنّ المرض حصل، وأنّ الدواء الذي يفيد ما هو، يقول: هذه ليست وظيفتي فأنا لا أشخّص المرض ما هو؟ ولا كيف تقنع المريض أن يشرب الدواء، ولا أنّ شرب الدواء أفضل من عدم شربه، هذه كلّها خارجة عن وظيفة العالم.

وتارة: لو ذهبنا إلى وزارة الصحّة فهي مسؤولة عن صحّة المجتمع، ووظيفتها بيان المرض والدواء المفيد، وكيف تجعل طرق

---

(١) سورة الجمعة: الآية ٢.

ووسائل لتنفيذ ما الذي يجعل المجتمع صحيحاً وسليماً من المرض.

فالوزارة ليست مسؤولة فقط عن بيان أنّ هذا مرض وأنّ هذا دواء، وإنّما عليها أن تضع وسائل وطرقاً لحفظ المجتمع من الأمراض وحفظ سلامة المجتمع. هذا العمل الأوّل للعالم نسمّيه تعليم، أمّا العمل الثاني لوزارة الصحّة فنسمّيه تزكية، تربية، وحفظاً للمجتمع.

الآن نريد أن نفهم أنّ وظيفة الرسول الأعظمﷺ هي وظيفة التعليم، أم وظيفة التعليم والتنفيذ في المجتمع؟ أيّ منهما؟ الإمام أمير المؤمنينعليه السلام عندما يصف الرسول الأعظم ﷺ يصفه بهذا التعبير، يقول:

«طبيبٌ دوّارٌ بطِبِّهِ، قد أحكمَ مَراهِمَهُ، وأحمى مواسِمَهُ، يضعُ ذلك حيثُ الحاجةُ إليهِ، من قُلوب عُمْيٍ، وآذان صُمٍّ، وألسِنَة بُكْم، متتبِّعٌ بدوائهِ مواضِعَ الغفلَةِ، ومواطِنَ الحَيْرَة»[1].

ذلك لأنّ الطبيب على قسمين: طبيب يجلس في العيادة، فالمريض يحتاج إلى أن يراجعه في العيادة، وطبيب يأخذ معه الدواء ويدقّ الباب على المرضى ويقول: أيّ منكم مريض؟ فمن يرى نفسه أنّه صالح،

---

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٧/ ١٨٣.

يقول له: لا، أنت لا تعلم، إنّما أنت مريض، لابدّ أن أشافيك، يُضرب وتُكسر رباعيّته، يقول: لا بأس أنت مريض ولابدّ أن أشافيك؛ لأنّ وظيفته ليست فقط المعالجة، إنّما وظيفته حفظ المجتمع ونجاته، بل وظيفته هداية المجتمع إلى ساحة القرب الإلهي، هذه إذن وظيفة وراء وظيفة التعليم، هذه الوظيفة ليست مرتبطة بالتعليم، ولو أردنا أن نتكلّم بلغة الاختصاص نرى أنّ الأسفار الموجودة أربعة:

- سفر من الخلق إلى الحقّ.
- سفر من الحقّ إلى الحقّ.
- سفر من الحقّ إلى الخلق.
- سفر من الخلق إلى الخلق.

وهذه هي وظيفة الرسالة، أن يسافر ﷺ في الخلق، أمّا السفر الثالث فلا يوجد فيه «طبيبٌ دوّارٌ بطبِّهِ»، فلهذا وجدتم أنّ الآيات المباركة قالت ﴿وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ﴾، و: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾؛ لأنّ التعليم مرتبة، والتعليم بإضافة التزكية مرتبة أخرى، والحوزات العلميّة وظيفتها هي وظيفة الأنبياء والمرسلين ـ على الأقلّ هذا مدّعاها ـ سواء استطاعت أن تحقّق هذا أو لا، فذلك بحثٌ آخر، فمدّعى الحوزة العلميّة ومهمّتها ليست وظيفة التعليم فقط، وإنّما التعليم بإضافة التزكية، لذا قال الطباطبائي في ذيل هذه الآية المباركة

﴿يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا ...﴾: «التزكية هي التطهير».

والتطهير ماهو؟ قال: «إزالة الأدناس والقذارات، إزالتها لا فقط ببيان أنّ هذه قذارة، هذا غير كاف، فهي وظيفة العالم، أمّا إزالة الأدناس والقذارات، وصنع قوانين وتشريعات، ووسائل لإزالتها، هذه ليست وظيفة التعليم، بل هي وظيفة وراء التعليم، وهي التزكية، فيشمل إزالة الاعتقادات الفاسدة كالشرك والكفر، وإزالة الملكات الرذيلة من الأخلاق، كالكبر والشحّ، وإزالة الأعمال والأفعال الشنيعة، كالقتل والزنا وشرب الخمر، وكتعليم الكتاب والحكمة، وتعليم ما لم يكونوا يعلمونه يشمل جميع المعارف الأصليّة والفرعيّة»[1].

إذن التعليم يشمل جميع المعارف، والتطهير يعني إزالة كلّ هذه الأمور المرتبطة بالعقائد، والمرتبطة بالأصول، والمرتبطة بالفروع، إذ القول: إنّ الحوزة العلميّة مؤسّسة تعليميّة، وعلى هذا الأساس يترتّب عليها ما تقدّم يتّضح:

لماذا يكون مخاطبها العوامّ؟

ولماذا تكون مسؤولة عن دين الناس؟

إنّ الحوزة العلميّة ليست مؤسّسة تعليميّة محضة. نعم، واحدة من وظائفها الأساسيّة هو التعليم والبيان والدفاع عن حريم الدِّين وعن

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، العلاّمة محمّد حسين الطباطبائي: ١ / ٣٣٠.

العقائد الدِّينية[١]، ولكن هذه إحدى وظائف الحوزة العلميّة، والوظيفة الثانية والمهمّة أيضاً، والتي لا تقلّ أهمّية عن الأولى هي التزكية والتطهير والتنفيذ، وأنت عندما ترجع إلى الفقه تجد بأنّ عشرات الوسائل إنّما وضعت لتنفيذ تلك الشريعة، ابتداءً من ولاية الأب على ابنه ومروراً بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وانتهاءً بمسألة ولاية الفقيه الذي يستطيع أن يتدخّل لتنفيذ تلك الأحكام، فلا تتصوّر أنّ هذه وضعت جزافاً كتشريعات في الفقه الإمامي، إنّما وضعت لتنفيذ تلك الفروع وتلك التشريعات، والآيات والروايات أيضاً كثيرة، والقدر الذي نذكره منها روايتان:

• الرواية الأولى في أصول الكافي: عن الإمام الصادقعليه السلام، قال: قال أمير المؤمنينعليه السلام:

«ألا أخبركم بالفقيه حقّ الفقيه؟»

أي من هو الفقيه حقّاً؟ انظروا هذا الذي نذكره مراراً، أنّ الفقيه في الرواية غير الفقاهة الاصطلاحيّة عندنا في الحوزات العلميّة. قال:

---

(١) ومن هنا يتّضح حيوية البحث العلمي والنقدي في الحوزة العلمية وطبيعة مواكبتها لمستجدّات الفكر عبر التحليل والتفسير والنقد الهادف لبناء وتقوية كيانها من الداخل وكذلك حفظ الفكر والانتقال به نحو أسلم الطرق لمواكبة الزمان والمكان ومعطيات ذلك.

«مَنْ لم يُقنِّط الناس من رحمةِ الله، ولم يُؤمِنْهُمْ من عذابِ الله، ولَمْ يُرَخِّصْ لهم معاصي الله»[١].

فهذا تعليم مرتبط بالعمل ومرتبط بالتزكية والتربية، وهذه الرواية خير شاهد على أنّ وظيفة الفقيه ليست التعليم وحده، وإنّما التعليم والتربية، عند ذلك يتّضح أيضاً الجواب عن الخصوصيّة الثالثة، وهو أنّ الحوزة ليست مسؤولة عن دين الناس، نقول: الحوزة والفقيه كتعبير الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، مسؤول عن دين الناس، والعالم حقّاً هو الذي ينقل الناس من الشكّ الى اليقين، لا أن ينقلهم من اليقين إلى الشكّ، لا أنّه يشكّك الناس، العالم حقّاً هو الذي يجعل اليقين في قلوب الناس، والروايات صرّحت أنّه لا يجعل اليقين ولو بالكذب؛ لأنّه لا يُطاع الله من حيث يعصى.

• أمّا الرواية الأخرى الواردة في هذا المقام فهي: عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«قالت الحواريُّونَ لعيسى: يا روح الله، مَنْ نُجالس؟ قال: مَنْ يُذكِّركُمْ الله رؤيتهُ، ويزيدُ في عِلمِكُم مَنطِقُهُ، ويُرغِّبُكُم في الآخِرة عَمَلُهُ»[٢].

---

(١) الكافي للكليني: ١ / ٣٦.

(٢) الكافي: ١ / ٣٩.

مغالطة الخطوط الحمراء

بعد هذا ننتقل إلى وقفة مع الخصوصيّة الأولى، وهي أنّ هناك خطوطاً حمراء في الحوزة لا يمكن تجاوزها، في هذه النقطة مغالطة كثيراً ما يستعملها البعض في مثل هذه المجالات، وهي أنّه ينظر إلى الحوزة لا كما ينبغي أن تكون عليه، وإنّما ينظر إلى الحوزة كما هو واقعها ـ كما يراها البعض ـ فتارةً نحن نتكلّم في الواقع القائم، وأخرى فيما ينبغي أن يكون، يعني مرّة نحن نأتي إلى الحوزة العلميّة ونتكلّم أنّ الواقع الموجود في الحوزة العلميّة بهذا النحو، وأخرى نتكلّم أنّه ماذا ينبغي أن تكون عليه الحوزة العلميّة؟

عندما نقارن بين الجامعة وبين الحوزة العلميّة يفترض البعض الجامعة فيما ينبغي أن تكون عليه، لا كما هو واقعها التي هي عليه الآن، ولكن عندما يأتي إلى الحوزة العلميّة ويقول ما ينبغي على الحوزة العلميّة أن تكون لا كما هو واقعها اليوم، وهذه مغالطة واضحة. إمّا أن نقيس ونقارن الجامعة والحوزة العلميّة كما ينبغي لهما أن يكونا، وإمّا أن نقايس بينهما كما هو واقعهما الفعلي، لا أن ننظر للجامعة كما ينبغي أن تكون، وننظر إلى الحوزة العلميّة كما هو واقعها فعلاً.

ولكن من يقوم بهذه المغالطة يغفل عن أنّ الجامعة الآن لا يوجد فيها جوّ التحقيق، وإنّما الطالب يأتي إلى الجامعات ويجلس في هذه

المقاعد ويكون مستمعاً جيّداً، ثمّ يأخذ الملزمة ويطالعها ويمتحن بعد ذلك حتّى يأخذ الشهادة ويتخرّج من الجامعة، هذا واقع الجامعات التي هي عليه[1]، ولكن هذا نظر لواقع الجامعة، أمّا لو نظرنا للجامعة كما ينبغي أن تكون عليه فلابدّ أن يكون الجوّ الحاكم فيها جوّ التحقيق، لا جوّ الاستماع الجيّد والاستسلام والتسليم الجيّد؛ لذا فرق بين من يقرّ بأنّ واقع الجامعة الآن واقع غير علمي كما هو عليه فعلاً، ولكن يفترض أنّنا نتكلّم عن الجامعة كما ينبغي أن تكون عليه، من جهة الأخلاق العلميّة في الجامعة كما ينبغي، لا الأخلاق العلميّة في الجامعة كما هو عليه فعلاً، كذلك عندما نأتي إلى الحوزة العلميّة لا نتكلّم عن الحوزة العلميّة كما ينبغي أن تكون عليه، وإنّما يتكلّم البعض عن الحوزة العلميّة كما هو واقعها فعلاً، من هنا نحن إذا أردنا أن نتكلّم في هذه النقطة، فإمّا أن نقايس بين وضع الجامعة وبين وضع الحوزة العلميّة كما هما عليه فعلاً، وواقعهما الفعلي المُعاش، وإمّا أن نقايس بينهما كما ينبغي أن تكونا عليه (الجامعة والحوزة)، وإلاّ لا يصحّ أن نقايس بين أمر ينبغي أن يكون عليه وبين أمر هو واقع فعلاً.

---

(١) وقد قال: «وممّا يؤسف له أنّ جامعاتنا في الحال الحاضر تعاني من هذا الواقع، فالطلاّب يجلسون في القاعة بانفعال ثم يستمعون إلى المحاضرة ويغادرون مختتمين واجبهم العلمي». فراتر از ايديولوجي: ٢٣.

الآن نفترض أنّا نريد أن نقارن بين الجامعة والحوزة كما هما عليه في الواقع، فإذا أردنا أن نقارن بين الجامعة كما هي فعلاً والحوزة، نرى أنّ من يصرّح أنّ الجامعة وضعها الفعلي الآن ليس وضع التحقيق، وليس الجوّ العلمي هو الحاكم فيها ـ طبعاً الكلام عن الجامعات التي ذكرها البعض ـ ليس الوضع العلمي فيها هو وضع المناقشة والتحقيق، وإنّما الوضع العلمي فيها هو وضع أنّ الطالب يجلس ويدرس ليأخذ شهادة، وأنّه وصل إلى الدرجة الكذائيّة، وانتهى كلّ شيء، وتعال معنا إلى الحوزة العلميّة وإلى واقعها، نجد أنّ الوضع العلمي للطالب أنّه لا يأتي فيها حتّى يأخذ شهادة على أنّه وصل إلى المرحلة الكذائيّة، هذا مضافاً إلى أنّ هناك من أصحاب الجامعات من يرون بأنّ المميّزات الموجودة في الحوزة العلميّة من الحريّة في اختيار الأستاذ، ومن المباحثة، ومن التدريس، والمميّزات الأخر الموجودة في الحوزة العلميّة هذه غير موجودة في الجامعات فعلاً، ويريدون الوصول إلى هذه الحالة التي توجد في الحوزة العلميّة.

إذن إذا قايسنا بين الحوزة العلميّة كما هو واقعها فعلاً وبين الجامعة كما هو واقعها فعلاً، نجد أنّ الحوزة العلميّة تمتاز بنقاط كثيرة على الجامعة، ولا نقول بأنّها أفضل من الجامعة في كلّ جهة؛ لأنّنا بعد ذلك سنبيّن في النقطة التالية أنّ الحوزة العلميّة لا تدّعي أنّها وصلت

إلى أوج كمالها، بل هناك نواقص أيضاً لابدّ أن ترمّم، وصيحات أيضاً كثيرة من علمائنا لتصحيح هذه النواقِص في الحوزات العلميّة تفوق تلك النقاط العلميّة الموجودة في الجامعة، فمن حيث التحقيق نجد أنّ النقد والإشكال والتحقيق الموجود في الحوزات العلميّة يفوق بنقاط ودرجات الوضع العلمي والتحقيقي الموجود في الجامعات. وإذا أردنا أن نقايس بين الجامعة وبين الحوزة العلميّة فيما ينبغي أن تكونا عليه، لا كما هو واقعهما، يعني ما ينبغي أن تكون عليه الجامعة وما ينبغي أن تكون عليه الحوزة. نعم، ما ينبغي أن تكون عليه الحوزة نحن لم ندّع، ولم يدّع أحد أنّ الحوزة العلميّة وصلت إلى أوج كمالها، ولا توجد هناك درجة من الكمال بعد ذلك، بل نحن عندما نستعرض حياة علمائنا وحياة المفكِّرين وحياة المصلحين وحياة العظماء في حوزاتنا العلميّة نجد أنّ صيحاتهم وصرخاتهم فيما يرتبط بتصحيح الأوضاع وبترميم النواقص وجعل الحوزة العلميّة قادرة على أداء مهامّها الموكولة إليها واضحة في كلّ زمان.

ولو استعرضناها بنحو الإجمال فلنبدأ من النجف الأشرف، هذه الحوزة العريقة في تاريخها الإمامي، حيث نجد أنّ في الخمسين سنة الأخيرة صيحات من أمثال الشيخ المظفّر، وتصحيحه ودعوته إلى وضع مناهج جديدة في الحوزات العلميّة، وخير شاهد على ما أقول

كتاب المنطق، وكتاب أصول المظفّر، ونحو ذلك من المشاريع الأخر، وإنشاؤه لكلّية الفقه، وإنشاؤه لمنتدى العلم ولمنتدى للنشر ونحو ذلك من المشاريع الضخمة التي قام بها هذا المحقّق.

ولو انتقلنا إلى السيّد الصدرؒ، تجد أيضاً دعواته فيما يرتبط بتجديد مناهج الحوزة، وجعل المرجعيّة مرجعيّة موضوعيّة، لا مرجعيّة ذاتية، وتصحيحه لبعض المسارات الموجودة في الحوزة، ودعواته إلى المشاريع الاجتماعية الموجودة في زمانه، وتصدّيه للغزو الفكري والثقافي الذي حدث في الخمسينيّات والستّينيّات في العراق، ونحو ذلك، خير شاهد على أنّ أمثال هؤلاء المفكّرين لم يكونوا معتقدين أنّ الحوزة بوضعها الفعلي هي بأحسن ما يكون، بل كانوا يعتقدون بأنّ في الحوزة نواقص، ولابدّ أن تُرمّم، ولابدّ أن تتمّم وأن تصل إلى درجة أفضل من الكمال فيما يرتبط بمهامّ الحوزة وأدائها لمسؤوليّاتها.

أمّا حوزة قم الآن ـ هذه الحوزة المباركة التي نعيش فيها ـ نجد أنّنا إذا أردنا أن نستعرض أيضاً مسيرة العلماء في الدعوة إلى تكميل الحوزة وترميم نواقصها أيضاً ليست بالقليلة.

انظر إلى السيّد الطباطبائيؒ عندما جاء إلى الحوزة العلميّة في قم وأحسَّ بالنقص الموجود فيها، بدأ بتدريس الفلسفة والعقائد

والأخلاق والتفسير، ومثل هذه الدروس لم تكن رسميّة في تلك الأيّام، بل من كان يتصدّى للتدريس فيها كان يُتّهم بالضعف في موادّ الفقه والأصول، ولكنّه‏ أحسَّ بتكليف شرعيّ في هذا المجال فبدأ فيه؛ لأنّه أحسَّ بأنّ هذا نقص في الحوزة العلميّة لابدّ أن يُكمل، وأن يُرمّم.

وكذلك المشاريع التي قام بها الشيخ المطهّري، والشيخ جوادي الآملي، والشيخ حسن زاده آملي، والدكتور بهشتي، والدكتور مفتّح، هؤلاء كانوا أساتذة في الجامعة وفي الحوزة، وهذا معناه أنّهم كانوا يحسّون أنّ الحوزات العلميّة ينبغي أن لا تنقطع عن الوضع العلمي في الجامعات، بل لابدّ أن يقفوا على الوضع العلمي أيضاً في الجامعات، بل لو أردنا أن نقف أكثر من ذلك نجد أنّ الإمام الخمينيّ في رسالته التي وجّهها إلى الحوزات العلميّة أيضاً يئنّ من كثير من الاتّجاهات الموجودة في الحوزة العلميّة، ويُطالب بتصحيحها وترميمها، ويطالب بأن تتحمّل الحوزة مسؤوليّتها جيّداً إزاء هذا المطلب.

ونحن بنحو متناثر في أبحاثنا الكلاميّة والفلسفيّة والفقهيّة والأصوليّة نشير إلى أنّ هناك نواقص في الحوزة العلميّة، ولكن هذه النواقص كيف تُرمّم؟ وأنّ الحوزات المثاليّة التي نصبو للوصول إليها

ماذا ينبغي أن تكون؟ لابدّ أن تكون منسجمة مع الواقع الاجتماعي الذي نعايشه، وأنّ الحوزة لابدّ أن تكون ملبّية لكلّ الحاجات الفكريّة والاجتماعيّة التي يحتاج إليها المجتمع، وهذا لا يتمّ إلاّ بأن توفّق الحوزة بين ما هي عليه، وبين الواقع الذي يُطلب منها، وأن تنسجم مع ذلك الواقع، وأن تستجيب لمتطلّبات ذلك الواقع.

نحن عندما ندافع عن الحوزة أمام بعض الشبهات أو أمام بعض الأفكار التي يقولها هذا وذاك، هذا ليس معناه أنّنا نريد أن نقول إنّ كلّ وضع قائم في الحوزة العلميّة هو وضع صحيح كامل، وهو الوضع الأمثل الذي لابدّ أن لا يتغيّر، ولابدّ أن يبقى على ما هو عليه، وإنّما الأمر ليس كذلك، وحتّى لا تحصل هناك مغالطة لا يتوهّم أحد أنّا عندما ندافع عن الحوزة العلميّة ككيان ندافع عن الحوزة بكلّ ما يوجد فيها من تفصيلات، وبكلّ الوضع القائم في الحوزة العلميّة، فلابدّ أن نفرّق بين أصل الحوزة ككيان يمثّل مدرسة أهل البيت ويحاول أن يبيّن أفكار وعقائد هذه المدرسة، وبين أن نقبل بكلّ الوضع القائم في الحوزة العلميّة، بل لابدّ أن يتغيّر إلى ما هو أفضل من ذلك. عندها نأتي إلى النقطة الأساسيّة التي أشير إليها، وهي وجود خطوط حمراء لا يمكن تجاوزها.

قلنا فيما سبق أنّ التقديس يمكن أن يُراد منه أحد معانٍ متعدِّدة،

إمّا يراد منه المعنى الأوّل أو الثاني، وقلنا بأنّ المعنى الثاني المراد من المقدّس يعني الذي يقبل بلا دليل، إذا كان المراد أنّه في الحوزة العلميّة يوجد تقديس لبعض الأصول والمباني بهذا المعنى، بمعنى أنّه لا يمكن أن نناقش أدلّتها، لا يمكن أن يطالب الإنسان بالدليل عليها، فأنا فقط أستطيع أن أقول: فليدلّنا أحدهم على مورد واحد نحن قبلنا أصلاً من الأصول، أو مبنى من المباني بلا دليل، أو قبلنا أصلاً من الأصول، أو مبنى من المباني مع دليل، ولكن كان ذلك الدليل سقيماً، أو غير تامّ؛ لذا نريد مورداً واحداً يقول: أنتم تقبلون المبنى الكذائي، أو المطلب الكذائي، مع أنّه لا دليل عليه، أو يوجد عليه دليل ولكنّه سقيم، أو عليل وغير تامّ، ولكن لو افترضنا جدلاً الآن أنّ الموارد كثيرة، فنحن الآن لو نرجع إلى وضعنا العلمي وننظر إلى واقعنا هل توجد عندنا خطوط حمراء لا يمكن تجاوزها في الحوزة العلميّة أو لا توجد مثل هذه الخطوط في الحوزة العلميّة، فيما يرتبط بمطالبة الدليل على تلك الخطوط الحمراء، أو تلك الأصول والمباني؟

تعال لنستعرض الأصول أوّلاً، ونستعرض الفروع ثانياً.

لنبدأ من الأصول، فأصول الدِّين عندنا: (التوحيد، العدل، النبوّة، الإمامة، المعاد) هذه أصول ديننا، ولا أتصوّر أنّه توجد عندنا خطوط حمراء وراء أصول الدِّين، تعال إلى أصل التوحيد، فأصل

التوحيد لا نجد في الحوزة العلميّة من يقبل وجود الله سبحانه وتعالى بلا دليل؟ بمعنى أنّه لابدّ أن تفرض بأنّ الله موجود، وعندما تسأل ما هو الدليل؟ نقول: لا، هذا من الخطوط الحمراء التي لا يمكن للإنسان أن يطالب بالدليل عليها!! بل عندما نرجع إلى الأبحاث الكلاميّة وإلى الأبحاث الفلسفيّة نجد بأنّ البحث قائم على قدم وساق فيما يرتبط بالدليل لإثبات وجود الله سبحانه وتعالى، هذا بغضّ النظر عمّا يرتبط بأصل وجود الله سبحانه وتعالى، فهناك بحث قائم عند الأعلام أنّه يوجد عندنا دليل أو لا يوجد عندنا دليل؟ وهل الأدلّة التي تُقام تامّة أو غير تامّة؟ هذا بالنسبة للأصول وكذلك غيرها وإلى المباني الأخرى، فأين هي الخطوط الحمر؟!

ولو انتقلنا إلى الصفات الذاتيّة لله سبحانه وتعالى، أو القواعد المترتّبة على إثبات وجود الله سبحانه وتعالى فالذين درسوا علم الكلام على الأقلّ، أو درسوا علم الفلسفة عندنا يعلمون بأنّ مثل هذه المسائل جميعاً إنّما هي خاضعة للدليل، فإن أقيم الدليل عليها تُقبل، وإن لم يقم الدليل عليها لا تقبل، بل ترفض، كما نجد أنّ النقاش قائم بين العلماء، فهذا يقبل هذا الدليل وذاك يرفض. نعم، هناك أصل، هذا الأصل لا يناقش فيه أحد، وهو أنّ (الله موجود) وقلنا: إنّ هذه من الثابتات وإن كانت مرتبطة بالفهم البشريّ، ولكنّه فهم بشريّ

علمنا أنّ المعصوم أمضى هذا الفهم البشري. إذن إنّك لن تجد أحداً ينكر (الله موجود)، ولكنّك تجد بحثاً قائماً على أساس أنّه يوجد عندنا دليل على أنّ (الله موجود)؟ أو لا يوجد عندنا دليل؟ هذا يقول عندنا دليل، وذاك يقول لا يوجد عندنا دليل، وهكذا، لكن أصل المطلب وهو أنّ (الله موجود) وهذا نعتبره من الأصول، باعتبار أنّه فهم بشريّ أمضي من قِبل المعصوم، الذي فهمه هو الدِّين، لا أنّه فهم من الدِّين.

وتعال إلى العدل، ففي مسألة العدل عند علماء المسلمين لا نجد اتّفاقاً على مسألة العدل؛ إذ من الواضح أنّ الخلاف قائم بين المعتزلة، ومسلك العدليّة، ومسلك الأشاعرة في أنّ مسلك العدليّة يثبت العدل لله سبحانه وتعالى كصفة، ولكنّ الأشاعرة ينكرون ذلك.

وتعال إلى ما يرتبط بالنبوّة والإمامة، حيث يوجد عندنا أصل، وهو أنّ هناك نبيّاً، هذا الأصل لا يخالف فيه أحد، باعتبار أنّا قلنا: إنّه من الأمور التي أثبتنا فيما سبق أنّها ثابتة، الآن من حقّك أن تقول كيف أثبت؟ وهذا بحث نعرضه في مورد آخر.

المهمّ أنّ النبيّ موجود، هذا غير قابل للتغيّر، بل هو ثابت، وأنّ الإمام موجود، هذا أيضاً من الثوابت. نعم، وقع الكلام أنّ الإمام أو النبيّ معصوم أو ليس بمعصوم؟ ووجد خلاف في ذلك ومقدار

العصمة ودرجتها؟ ودائرة العصمة ما هي؟ فالخلاف أيضاً بين علماء المسلمين في حدود دائرة العصمة؟ ووقع خلاف بين علماء الإماميّة أنفسهم في دائرة علم المعصوم، هل علمه يشمل دائرة واسعة؟ أو أنّه يختصّ بدائرة ضيّقة؟ وهناك بحث بين علمائنا في أنّ المعصوم له ولاية تكوينيّة، أو ليست له ولاية تكوينيّة؟ وهل له ولاية تشريعيّة أو ليست له ولاية تشريعيّة؟ هذا فيما يرتبط بالنبوّة والإمامة.

ولو ذهبنا إلى الأصل الأخير من الأصول الخمسة، وهو أصل المعاد، فهناك اتّفاق عليه أنّه من الأمور الثابتة، وأنّ هناك معاداً، ولكن ما حقيقة هذا المعاد؟ هل هو جسماني؟ هل هو روحاني؟ هل أنّ النشأة الأخرى امتداد لنشأة الدُّنيا؟ أو أنّها نشأة وراء نشأة الدُّنيا؟ هذه الاختلافات القائمة بين علمائنا من متكلّمين وفلاسفة وغيرهم، في ماهيّة حقيقة المعاد؟

إذن هذا فيما يرتبط بالأصول، فإذا لم تكن عندنا خطوط حمراء في الأصول، فأين تلك الخطوط الحمراء التي يُدّعى أنّه إذا وصل الطالب إليها لابدّ أن يسلّم بإزائها؟

أنا لا أعلم أين تلك الأصول؟ أين تلك المباني التي إذا وصل الطالب إليها لابدّ أن يستسلم أمامها؟ لابدّ أن يقبلها بلا نقد ولا إشكال... أين تلك الأصول؟ لعلّ هناك قول إنّ الكلام ليس في

أصول الدِّين، وإنّما حينما نأتي إلى فروع الدِّين نجد أنّ هناك مباني وأصولاً أنتم تقبلونها.

الآن تعال معي إلى فروع الدِّين، ولكن قبل أن أدخل في بحث فروع الدِّين أذكر هذا المطلب: فروع الدِّين ـ ينحصر الأمر في علم أصول الفقه، وعلم الفقه ـ قبل أن أبيّن الكلام في أنّه توجد عندنا أصول ومبانٍ مسلّمة في علم الأصول وعلم الفقه، بودّي أن أشير إلى هذه النقطة، وهي أنّه واضح عند الجميع أنّ أهمّ أصل بالنسبة إلينا أو فيما يرتبط بإثبات النبوّة والرسالة والأئمّة والتشريع وكثير من القضايا، أهمّ أصل عندنا هو التواتر، يعني أنتم لو أنكرتم حجّية التواتر معناه أنّه لا يبقى عندنا أيّ دليل، لا لإثبات الدِّين، ولا لإثبات الرسالة، ولا لإثبات الأنبياء، ولا لإثبات الأئمّة؛ لأنّه كلّ الطريق منحصر في التواتر.

ما الدليل على أنّه كان هناك نبيّ مبعوث وجاء بكتاب اسمه القرآن؟ ما الدليل عليه؟ الدليل هو التواتر، لا يوجد عندنا شيء آخر، ما الدليل على أنّه كان هناك أئمّة وعانوا ما عانوا... وهذا التاريخ الذي ننقله؟ أصل المطلب لا جزئيّات المطلب، ما الدليل على ذلك؟ التواتر.

إذن نحن عندما نأتي إلى الدِّين والشريعة والنبوّة والإمامة كأصول

نجد أنّها جميعاً ثابتة بالتواتر، لا بطريق آخر. الآن تعال إلى نفس التواتر، لنرى هل يمكن مناقشته أو لا يمكن؟

هذا التواتر الذي هو الأصل في جميع الحقائق عندنا وفي جميع الأمور التي ترتبط بعقيدتنا من الدِّين والرسالة والأئمّة والتشريع، هذا التواتر الذي هو الأصل لجميع هذه القضايا، قابل للمناقشة وأنا أوكل هذا المطلب إلى أبحاثنا المنطقيّة، حيث ذكرنا مراراً بأنّ السيّد الشهيد‏ عندما جاء إلى بحث التواتر ناقش الأساس المنطقي للتواتر وهو الأساس الأرسطي، وقال إنّ التواتر ليس حجّة على هذا الأساس، إذن لو فرضنا ـ على سبيل المثال ـ أنّ السيّد الشهيد لم يكن بمقدوره أن يثبت حجّية التواتر عن طريق نظرية الاحتمال، لم يكن التواتر دليلاً ولم يكن حجّة.

والسيّد الشهيد عندما أخذ يناقش أساس التواتر في الحوزة العلميّة لم يتّهم في الحوزات العلميّة بأنّه تجاوز الخطوط الحمراء؟ بل اعتزّ بالسيّد الشهيد أنّه استطاع أن يحقّق مثل هذا التحقيق، فمن يقول: إنّه مَنْ يتجاوز الخطوط الحمراء يتّهمونه بقولهم: إنّك عندك شبهة، وإذا اتّهموه بأنّ عنده شبهة، يُصبح غريباً في الحوزات، وإذا صار غريباً في الحوزات فإنّه لا يستطيع أن يعيش في الحوزات العلميّة أصلاً، فليرجع لما ناقشه السيّد الشهيد‏، لقد ناقش الأساس المنطقي

للتواتر، وبسقوط حجّية التواتر والأساس المنطقي للتواتر يعني انهدام الفقه وانهدام التشريع وانهدام إثبات الأئمّة وانهدام إثبات القرآن، مع ذلك هو في الحوزات العلميّة، فهذا الذي ناقش الأساس المنطقي للتواتر، صار أحد مفاخر المسلمين كما عبّر عنه السيّد الخمينيّ ﷺ، نفس هذا الإنسان الذي تجاوز الخطوط الحمراء بتعبير البعض، هو نفسه كان أحد مراجع المسلمين[١].

فهذا السيّد الشهيد الصدر ﷺ لم يقل له أحد: لماذا تضع شبهات إزاء هذه الأصول والمباني في الحوزة العلميّة؟

فإذا لم تكن ثمّة خطوط حمراء فيما يتعلّق بالتواتر؛ يعني تستطيع أن تناقش حتّى الأصل المنطقي والأساس المنطقي لكلّ فروع الدِّين، ولا يقول لك أحد: أنّك لماذا تضع شبهة في قِبال هذه الأصول.

والآن تعال إلى الأصول والفقه، نحن نعلم بأنّ أهمّ مسألتين في علم الأصول هما مسألة حجّية خبر الواحد، ومسألة حجّية الظواهر،

---

(١) وممّا يُذكر في المقام أنّ الدكتور سروش، هذه عبارته بالنسبة للسيّد الشهيد ﷺ، فيما يرتبط ببحث التواتر، في كتابه (تفرج صنع) في الصفحة ٤٢٦ يقول: «نستطيع أن نقول بكلّ جرأة هذا ـ إشارة إلى كتاب الأسس المنطقيّة ومؤلّفه السيّد الشهيد ـ أوّل كتاب من عالم، فقيه، مسلم في تاريخ الفكر الإسلامي، وفي واحدة من أهمّ مسائل فلسفة العلم، حيث إنّ مؤلّفه نقل ونقد جميع آراء فلاسفة المغرب والمشرق».

ولو أنكرنا هاتين المسألتين في علم الأصول لما بقي عندنا علم الأصول، ولما كان الفقه قائماً؛ لأنّ علم الأصول قائمٌ على هاتين المسألتين، بل عمليّة الاستنباط عندنا قائمة على حجّية الظواهر وحجّية خبر الواحد؛ لأنّ التواتر ليس إلاّ في موارد معدودة، محدودة جدّاً.

هاتان المسألتان محلّ خلاف بين علمائنا؟ فصاحب القوانين الذي يقول بالانسداد ـ كما يعرف أهل الاختصاص ـ أنكر حجّية خبر الواحد، وحجّية الظواهر معاً، أمّا أولئك الذين قالوا بحجّية الظواهر وحجّية خبر الواحد، اختلفوا فيما بينهم؟ ففي حجّية الظواهر عندنا ستّة أقوال وفي التفصيلات في حجّية خبر الواحد أقوال متعدّدة. ولو تقدّمنا خطوة أخرى إلى الشيخ الأنصاري ، نجده قد ناقش كثيراً من مباني السابقين، ففي كتاب الرسائل ناقش الشيخ الأنصاري جملة من مباني السابقين من قبيل الإجماع المنقول، ومن قبيل الشهرة، وأصولاً كانت مسلَّمة لمئات السنين قبله، ولكنّه جاء وناقشها جميعاً.

ولو راجع القارئ كتاب المعالم الجديدة في الأصول للسيّد الصدر لعرف المراحل التاريخيّة التي مرَّ بها علم الأصول وإلى ما وصل على أيدي علمائنا المتأخّرين في المرحلة الثالثة من مراحل العلم.

تقدّم خطوة أخرى، ستجد أستاذنا السيّد الصدر عندما جاء

إلى علم الأصول أنكر قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فترتّب على ذلك أمور كثيرة، فهل هناك مبان وخطوط حمراء لا يمكن تجاوزها؟

ولو انتقلنا إلى مرحلة أخرى في علم الفقه، فإنّ عمليّة الاستنباط والشرائط التي يحتاجها الفقيه مختلف فيها، وارجع إلى هذا المبحث لتعرف شرائط المجتهد لكي يكون مجتهداً، تجد بعضهم يقول: إنّه يحتاج إلى علمين فقط هما علم الرجال وعلم الأصول، وبعضهم يقول: إنّه يحتاج إلى ثلاثة علوم، وبعضهم إلى ستّة، وبعضهم إلى أربعة عشر علماً، وهكذا...

هذا الاختلاف قائم بينهم في ماهيّة شرائط المجتهد؟

ثمّ خلاف آخر أشرنا إليه في بعض الأبحاث الفقهيّة، وهو أنّه أساساً لكي يكون الإنسان مجتهداً هل يتوقّف على معرفة الموضوع؟ وفقهنا التقليدي إلى يومنا هذا يقول إنّ وظيفة المجتهد بيان الأحكام ولا علاقة له بتشخيص الموضوع، ولكنّ النظريّة التي طرحها السيّد الإمام (الخميني)ﷺ تتوقّف على تشخيص الموضوع، أساساً لو تمّت هذه النظرية (نظرية أنّ الاجتهاد يتوقّف على فهم الموضوع وتشخيصه) لحصلت ثورة في الفقه وعمليّة الاجتهاد، ولاحتجنا إلى معدّات جديدة، وإلى علوم جديدة وقواعد جديدة، وإلى ارتباط بالواقع الموضوعي.

عندما يقول البعض إنّ هناك خطوطاً حمراء وأصولاً ومباني في الحوزة العلميّة لا يمكن تجاوزها، وإنّما لابدّ أن يقف الإنسان والطالب في الحوزة العلميّة أمامها مسلّماً، بلا نقد، ولا إشكال، ولا اعتراض، فأنا إلى الآن ـ بيني وبين الله ـ لم أفهم ما يراد وأيّ أصل من هذه الأصول يُقال إنّها من الخطوط الحمراء التي لا يمكن تجاوزها أو الاعتراض عليها، أو النقد فيها.

نعم، توجد هذه النقطة وهو أنّ الطالب في الحوزة العلميّة في بعض الأحيان لعلّه يسأل بعض الأسئلة لا يمكنك أن تجيب على تلك الأسئلة، وهو في تلك المرحلة العلميّة، فيقال: أنت الآن خذها بنحو الأصول الموضوعة إلى أن تصل إلى المرحلة الكذائيّة حتّى تعرف الدليل، هذا من قبيل إنّه يأتي طفلك أمامك ويسألك: «أين الله؟»، ماذا تستطيع أن تقول؟ أتُقيم له أدلّة على أنّ الله مجرّد لا مكان له؟! فهذا طفل يسألك الآن لأيّ سبب كان. سؤال لابدّ أنّكم قد سمعتموه من أطفالكم، فيم تُجيب هذا الطفل؟ أنت مضطرّ أن تقول له: إنّ الله في الكعبة؛ لأنّه ليس لديك طريقٌ آخر، أو أن تقول له: في السماء، وإذا أردت أن تكون دقيقاً جدّاً معه ماذا تفعل؟ تقول: بابا انتظر إلى أن تكبر وأنا إن شاء الله أفهمك، أنت لا تقول له: الله ليس موجود، تقول له: اقبل كأصل موضوعيّ، أمّا لكي تفهم أين الله،

فلابدّ أن يرتفع مستواك العلمي حتّى أستطيع أن أجيبك.

هذه الحالة متعارفة في الحوزة العلميّة، أنّه يأتي بعض الطلبة لنفترض أنّه يدرس في المقدّمات ويسأل بعض الأسئلة المرتبطة بمستويات متقدِّمة في الحوزة العلميّة، فحتّى لا تشوّش ذهنه، تقول له: أنت الآن اقبل هذه المطالب كأصول موضوعة، وإن شاء الله عندما تصل إلى المرحلة الكذائيّة ستعرف الجواب بنفسك، وتعرف أنّ القضيّة مبرهنة، مستدلٌّ عليها...

في الحوزات العلميّة مثل هذه الحالة، وهذا مقتضى الحكمة العلميّة، أن نكلِّم الطالب بقدر مستواه العلمي ولا نحمّله أكثر ممّا يستوعب، وفي بعض الأبحاث السابقة قرأنا بأنّ الإيمان على سبع درجات، فلا تحمِّلوا صاحب السهم سهمين. فالمنهج الصحيح أنّا أمرنا أن نُكلِّم الناس على قدر عقولهم؛ وأن لا نحمِّل صاحب السهم سهمين، ونحو ذلك. إذن هذه النقطة وهي أنّ هناك خطوطاً حمراء لا يمكن تجاوزها، لا معنى لها.

أمّا وقفتنا مع الخصوصيّة الثانية: ارتباط الحوزة بالعوامّ:

أوّلاً: لابدّ أن نُشير إلى المراد من العوامّ عندما يُقال بأنّ طرف الحوزة هم العوامّ، فما هو المراد من العوامّ؟ طبعاً لم يُذكر تعريف لذلك، ولكن يمكننا أن نذكر تعريفاً للعوام ملخّصه: أنّك إذا

تكلّمت مع شخص في فرع من فروع المعرفة التي لا يملك اختصاصاً فيها، فهذا يكون من العوامّ، مثلاً: أنت إذا تكلّمت مع شخص هو دكتور أو مهندس ولكنّه لا يعرف من الفقه شيئاً، أو لا يعرف من الفلسفة شيئاً، أو من التفسير شيئاً، فخطابك ليس مع الخواصّ إنّما مع العوامّ في الفلسفة والتفسير والفقه، ومن الواضح أنّ الخطاب يكون موجّهاً للعوامّ، وإن كان ذلك الشخص الذي توجّه الخطاب إليه هو صاحب اختصاص ـ في مجال ما ـ ولكنّه في فرع آخر من فروع المعرفة، ونحن عندما نأتي إلى المجتهد الجامع للشرائط ويتكلّم معه طبيب في مرض من الأمراض، مخاطبته هنا مخاطبة العوام حتّى لو كان ذلك الشخص مجتهداً جامعاً للشرائط، فهو يصدق عليه رجوع غير العالم إلى العالم. نعم، المجتهد إذا رجع إلى الطبيب يصدق عليه رجوع غير العالم إلى العالم، رجوع العامّي إلى المتخصّص، فلهذا ورد في الرواية أنّ الإمام الصادقعليه السلام عندما سُئل: يابن رسول الله، أيكون العالم جاهلاً؟ قال:

«نعم، عالم بما يعلم، وجاهل بما يجهل»[1].

إذن إطلاق لفظة العموم، أو لفظة العوامّ، أو لفظة الجاهل أمرٌ نسبيّ، قد يكون الإنسان متخصّصاً في فرع ويكون عامياً في فرع آخر،

---

(١) بحار الأنوار: ١٠ / ١٨٤. الاحتجاج: ٢ / ٣٤٩.

ولا تنافي في ذلك، يعني لا يوجد تناف بين أن يكون عالماً متخصّصاً من جهة، وبين أن يكون جاهلاً وعاميّاً من جهة أخرى. نعم، نحن عندما نأتي إلى الفروع الموجودة في الحوزة من الفقه والأصول والفلسفة والكلام والتفسير ونحو ذلك من هذه المعارف، ونخاطب بها أبناء الأمّة أو طلاّب الجامعات، مثلاً، فمن الواضح أنّ خطابنا يكون مع العوامّ، وإن كانوا هم أهل اختصاص في فروعهم.

لا يقال: لماذا تسمّون طلاّب الجامعة عوامّاً؟ مع أنّهم متخصّصون في فروع أخرى من المعرفة، في الفيزياء، والكيمياء، والطبّ؟

لأنّا نقول: نفس هذه اللفظة تنطبق علينا نحن أبناء الحوزة وعلماءها، في تلك الفروع التي ليست هي من تخصّصنا كالطبّ والفيزياء والهندسة ونحو ذلك، ومن هنا أنت تجد أنّ عالم الحوزة والمتخصّص في فروع الحوزة إذا احتاج في مورد من الموارد إلى شيء من هذه العلوم وأراد أن يُبدي رأياً، من الواضح أنّه يرجع إلى المتخصّص ولا يبدي هو رأياً في ذلك، وهذا معناه أنّه ليس متخصّصاً، وأنّه عامّي في هذا الفرع من فروع المعرفة.

إذن ممّا تقدّم تبيّن لنا ما هو المراد من العوامّ، أمّا القول إنّ الحوزة طرفها العوامّ، إن كان يريد أن يعتبر هذا نقصاً في الحوزة فهذه الآفة

هو مبتل بها أيضاً، فعندما أذهب إلى الجامعة وأجلس مع طلاّب الجامعة وأتكلّم عن شؤون الحوزة فطرفي العوامّ في شؤون الحوزة وليس المتخصّصين منها.

صحيح أنّ طلاّب الجامعات متخصّصون في الفيزياء والكيمياء وفروع أخرى، ولكن عندما أتعرّض لأبحاث مرتبطة بفروع المعرفة أو بشؤون الحوزة فأولئك الذين أخاطبهم عوامّ في تلك الفروع وفي تلك الشؤون. فإن كان ذلك نقصاً فلماذا أستعمل هذا الأسلوب؟! وإن كان ذلك كمالاً فلا بأس، إنّه من وظائف الحوزة أن تخاطب العوامّ ولا محذور في ذلك، بل نحن عندما نرجع إلى الروايات الموجودة بين أيدينا نجد بأنّ وظيفة العالم الأساسيّة هي إخراج الجاهل من جهله إلى العلم، هذه أهمّ وظيفة من وظائف العالم، وخصوصاً العالم الديني، وهي إخراج عباد الله من جهلهم إلى حالة العلم.

تعال إلى الروايات الموجودة، وهي من روايات كثيرة موجودة في هذا الباب، منها في الكافي، الرواية عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«قَرأتُ في كتاب عليّ عليه السلام إنّ الله لم يأخذ على الجُهّال عهداً بطلب العلم حتّى أخذ على العلماء عهداً ببذل العلم

للجُهّال؛ لأنّ العلم كان قبلَ الجهل»[١].

إذن هنا يتّضح بأنّ واحدة من أهمّ وظائف العالم أن يبذل علمه للجاهل، فلهذا يقول: أخذ العهد على العالم أن يبذل، قبل أن يأخذ العهد على الجاهل أن يسأل، وأن يطالب بالعلم.

إذن واحدة من أهمّ وظائف العالم هي بذل العلم للجهّال، والجهّال هم العوامّ الذين عبّرنا عنهم بأنّهم لا يعرفون شيئاً من ذلك الفرع أو ذلك العلم الذي نتحدّث عنه، هذا مضافاً إلى أنّنا ذكرنا سابقاً أنّ وظيفة الحوزة ليست مقتصرة على التعليم، وإنّما وظيفة الحوزة هي التعليم والتزكية، فإذن على العالم أن يعلِّم الجاهل أوّلاً، وأن يربّيه، ويأخذ بيده إلى ساحل الهداية، وإلاّ فليست وظيفة العالم فقط أن يبيّن علمه، بل أن يبيّن علمه وأن يأخذ بيد ذلك الجاهل إلى ساحل النجاة، ومن هنا توجد مسألة مهمّة، وهي أنّ الأسلوب الذي نتكلّم به مع الخواصّ، هل هو نفس الأسلوب الذي نتكلّم به مع العوامّ؟ أو أنّ الأسلوب لابدّ أن يختلف؟ لأنّ واحدة من الإشكالات كما قلنا إنّ الحوزة طرفها الذي تخاطبه هو العوامّ، وعلى ذلك تحاول أن تقنعهم بلطائف الحيل، وتقنعهم بالقصّة والمثال و...، و... إلى غير ذلك.

---

(١) الكافي: ١ / ٤١، الحديث الأوّل.

ما معنى هذا كلّه؟ أنّنا لابدّ إذا أردنا أن نقنع أحداً أن نقنعه بالدليل، وأن لا نستعمل الجدل، وأن لا نستعمل القصّة، وأن لا نستعمل المثال، وأن لا نستعمل أيّ طريق آخر، وإنّما نستعمل الطريق العلمي والدليل العلمي فقط؛ لأنّه يعتبر ذلك آفة في الحوزة أنّها تحاول أن تقنع العوامّ بواسطة القصّة والشعر... الخ.

سؤالي الذي أطرحه هنا، وهو أنّ الأسلوب الذي نخاطب به العوامّ هل ينبغي أن يكون هو نفس الأسلوب الذي نخاطب به الخواصّ؟ أو أنّ الأسلوب الذي نخاطب به العوامّ شيء، والأسلوب الذي نخاطب به الخواصّ شيء آخر؟ وأنت عندما ترجع إلى الروايات تجدها واضحة الدلالة بأنّ الأسلوب لابدّ أن يكون مختلفاً.

«إنّا معاشر الأنبياء أُمِرْنا أن نُكلِّم الناس على قدرِ عقُولِهِم»[1].

يعني كلاً ومقدار استعداده. هذا يتحمّل بحثاً علميّاً، نثبت له المطلب بالبحث العلمي، وذاك لا يتحمّل البحث العلمي، نقنعه بواسطة رواية، أو بواسطة بيت من الشعر، أو قصّة من القصص وعبرة من العبر التي يسمعها، ويرقّ لها قلبه. لعلّ إنساناً تقرأ له عشر

---

(١) الكافي: ١ / ٢٣ و: ٨ / ٢٦٨. بحار الأنوار: ١ / ١٠٦.

آيات، لا يرقّ لها قلبه، ولكن عندما تنقل له قصّة عن صديقه الذي وقع فيه كذا وكذا يرقّ له قلبه. إذا أردنا أن نقنع إنساناً بواسطة قصّة من القصص، أو شعر، أو أدب، أو مثال هذا، فلا محذور فيه، والروايات الموجودة في المقام عديدة نكتفي فقط ببعضها.

الأولى: عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«قام عيسى ابن مريم عليه السلام خطيباً في بني إسرائيل فقال: يا بني إسرائيل لا تُحدِّثوا الجُهّال بالحكمة فتظلِمُوها ولا تمنعُوها أهلها فتظلِمُوهم».

هذه الرواية صريحة في أنّ للجهّال أسلوبهم في البحث[1]، وللخواصّ أسلوب آخر في البحث.

تعالوا معنا إلى القرآن الكريم، وإلى قوله تعالى: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾[2].

ذكرت الآية المباركة طرقاً متعدّدة للدعوة إلى الله سبحانه وتعالى، قالت: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ ﴾، وكما في الروايات أنّ سبيل الربّ هو الدِّين، والشريعة التي وصلت من الأنبياء إلينا، ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ

---

(١) فالأسلوب لا يعني الانحراف عن أصل المنهج وجوهره.

(٢) سورة النحل، الآية ١٢٥.

رَبِّكَ﴾ ولكن كيف ندعو إلى سبيل الربّ؟ قال: بالحكمة. إذن هناك ورد لا تحدّثوا الجهّال بالحكمة فتظلموها، ولا تمنعوها عن أهلها فتظلموهم، والمراد من الحكمة لعلّه هذه الحكمة التي وردت في هذه الآية الشريفة: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾.

هذه طرق ثلاثة ندب إليها القرآن الكريم عندما نريد أن نتكلّم، وفي بيان كيفيّة الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى، أمّا أنّه نحن لماذا نستعمل الموعظة؟ لماذا نستعمل القصّة؟ ونستعمل الشعر؟ ولماذا نستعمل الأمثلة ونحو ذلك؟

تعال إلى الآية المباركة لنرى أنّها تحثّ على استعمال هذه الأساليب في إقناع الناس، وفي الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى.

وتمهيداً لذلك أشير إلى هذه النقطة، وهي أنّه تارةً نريد أن نقنع الناس بالباطل عن طريق القصّة، وأخرى نريد أن نقنع الناس بالحقّ عن طريق القصّة، لا إشكال ولا شبهة أنّ الأوّل مذموم في الإسلام، يعني أنت لا يجوز لك أن تقنع الناس بالباطل[1] بواسطة القصّة، بل لا يجوز أن نقنعهم بالبرهان فضلاً عن الأدب والشعر ونحو ذلك، هذه الطرق التي ندب إليها الإسلام وهي الحكمة والموعظة الحسنة

(١) بل لا يصحّ الإقناع بالباطل ذاته فضلاً عن الأسلوب.

والجدال بالتي هي أحسن، هذه ندب إليها فيما يرتبط بإقناعهم بالحقّ.

ولقد ذكرنا في أبحاثنا مراراً: أنّ المحقّق الطوسي؈ يقول: إنّ الكلام لابدّ أن تتميّز فيه خصوصيّتان، أو امتيازان:

• الخصوصيّة الأولى: أن يفهمه العوامّ، فالعامّي عندما تتكلّم معه لا تتكلّم معه بوجود وماهيّة وانقلاب النسبة، هذه الاصطلاحات لا يفهمها العامّي، بل ينفر منها.

• الخصوصيّة الثانية: في الكلام أن لا يعترض عليه الخواصّ، يعني أن يكون من الأمور المسلّمة، التي أقيم عليها الدليل في محلّها، ولكن أنت لا تحتاج لها عندما تعظ الناس، أو تدعو الناس إلى سبيل الله سبحانه وتعالى، أو أن تبيّن لهم تلك الأدلّة العقليّة، بل يمكنك الاكتفاء بالموعظة الحسنة في سبيل الدعوة إلى الله، ويمكنك الاكتفاء في سبيل الدعوة إلى الله بالجدال بالتي هي أحسن.

إذن لابدّ أن يكون المدّعى حقّاً في نفسه وقد أقيم عليه الدليل في محلّه، ولكنّ القرآن الكريم يرى أنه: لا محذور في أنّك عندما تتكلّم مع الناس، حينما تدعو إلى سبيل ربّك أن تدعو إلى سبيل ربّك إمّا بالحكمة أو تدعو إلى سبيل ربّك بالموعظة الحسنة، أو تدعو إلى سبيل ربّك بالجدال بالتي هي أحسن.

والمراد من هذه الطرق الثلاث ـ كما ذكر السيّد العلاّمة‏ـ الطريق الأوّل: البرهان، والطريق الثاني: الخطابة، والطريق الثالث: الجدل.

والذين قرأوا الصناعات الخمس في المنطق يعلمون أنّه عندنا طرق متعدّدة للإقناع وللمناقشة، أولاها البرهان، والثانية الخطابة، والثالثة الجدل.

يقول السيّد العلاّمة: إنّ هذه الآية المباركة قالت: إذا أردت أن تدعو إلى سبيل ربّك، وكان مدّعاك حقّاً، فبإمكانك أن تدعو إلى سبيل ربّك بالحكمة، يعني بالبرهان، أي الدليل العقلي، وبإمكانك أن تدعو إلى سبيل ربّك بالخطابة، يعني تستعمل كلّ الأساليب الممكنة المشروعة في إقناع الطرف المخاطب، ويمكنك أن تستعمل الجدال ولكن بالتي هي أحسن.

ويقول أيضاً: «والتأمّل في هذه المعاني يعطي أنّ المراد بالحكمة الحجّة التي تنتج الحقّ الذي لا مرية فيه ولا وهن ولا إبهام»، وهو البرهان.

وأمّا الموعظة الحسنة، قال: «والموعظة هي البيان الذي تلين به النفس ويرقّ له القلب»، أيّ بيان كان، سواء كان شعراً، أو قصّة، أو

مثالاً، أو عبرة من التاريخ، أيّ شيء كان، ليس مهمّاً، المهمّ أن يكون هناك بيان لمطلب حقّ يلين له قلب الإنسان، (لما فيه من صلاح حال السامع من العبر وجميل الثناء، ومحمود الأثر، ونحو ذلك)، هذا عن الموعظة الحسنة.

أمّا الجدال، قال: «هو الحجّة التي تستعمل لفتل الخصم»، نحن الآن لا ندخل في بيان البرهان، وما المقصود من الخطابة، وما هو المراد من الجدل. النكتة التي أريد الوصول إليها أنّ أهمّ وظيفة من وظائف العالم في الحوزة العلميّة ليس التعليم وحده، وإنّما التعليم بالإضافة إلى التزكية والتربية والأخذ بيد الجاهل إلى ساحة الهداية، الآن بأيّ طريق استطعت، بالبرهان، أم بالموعظة الحسنة والبيان الصحيح، أم بالجدال بالتي هي أحسن[1]، وقيل في ذيل[2] هذه الآية المباركة أنّ الآية قالت: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ ﴾ وأطلقت، قالت: إنّه يمكن أن تستعمل أنت أسلوب الحكمة في الدعوة إلى الله، وأسلوب الحكمة الذي فسّرناه بأسلوب البرهان العقلي، والأسلوب البرهاني العقلي محمود على كلّ حال، فلهذا نجد أنّ الآية المباركة لم تقيّد، قالت:

---

(١) بتصرّف عن الميزان في تفسير القرآن للسيّد محمّد حسين الطباطبائي: ١٢ / ٣٧١.

(٢) بتصرّف من نفس المصدر السابق مع إضافة وتعليل.

﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ ﴾ ولكن عندما جاءت إلى الموعظة لم فقل (ادع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة)، وإنّما قالت: (بالموعظة الحسنة)، وهذا معناه أنّ الموعظة تنقسم إلى حسنة، وغير حسنة، والشارع إنّما ندب إلى بيان الحسن والموعظة الحسنة، لا مطلق الموعظة ولو كان يندب إلى مطلق الموعظة وإلى مطلق البيان ولو كان كذباً لكان الإشكال وارداً، لكن ليس على الحوزة، وإنّما أيضاً على القرآن؛ لأنّه ندب إلى موعظة، سواء كانت حسنة أو غير حسنة، فالخطيب لو صعد المنبر وأراد أن يستفيد من مطلق البيان لإثبات المطلب، فهذا مذموم في القرآن، أمّا لو أراد أن يستعمل الموعظة الحسنة والبيان الحسن فمحمود في القرآن الكريم، وقلنا إنّ الآية قالت والموعظة الحسنة، ثمّ قالت: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ هذا معناه أنّ الجدال على قسمين، جدال حسن، وجدال غير حسن، والجدال الحسن أيضاً ينقسم إلى حسن، وإلى أحسن، والقرآن ندب إلى نوع من أنواع الجدال، وهو الجدال بالتي هي أحسن، أمّا الحكمة فأطلقها، قال: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ ﴾، لم يقل بالحكمة الحسنة، ولم يقيّدها بأيّ قيد. إذن الحكمة والدعوة بواسطة الحكمة مطلقة؛ لأنّها في البرهان، والبرهان يفيد اليقين مطلقاً، أمّا عندما جاء إلى الموعظة فقيّدها بالحسنة، وعندما جاء إلى الجدال قيّده بالتي هي أحسن،

وهناك رأي لبعض المفسّرين[١]، وإن كان فيه كلام، ولكنّ الرأي في نفسه من الآراء المقبولة، حيث إنّ بعض المفسّرين فسّر هذه الآية المباركة عندما قال تعالى: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ ﴾ هذا باعتبار اختلاف طبقات الناس، وهذا هو محلّ الشاهد وبعض الناس هم من الخواصّ، فأنت إذا أردت أن تتكلّم معهم بالبرهان، ولو أتى مريض إلى الطبيب، فشخّص له وصفة معيّنة وقال: إنّ دواءك هو كذا وكذا، إلاّ أنّ المريض يبقى يسأل أنّه لماذا أنا أشرب كذا، وبهذا المقدار؟ وفي الساعة الكذائيّة؟ هل يعجز الطبيب هنا أن يتكلّم معه بلغة الاختصاص؟ نعم، يتكلّم معه بلغة يفهمها هذا المريض، الآن إمّا هي من الموعظة الحسنة، وإمّا هي من الجدال بالتي هي أحسن، أمّا إذا فرضنا أنّ طبيباً تمرّض وذهب إلى طبيب آخر أعلى منه مرتبة وطلب منه أن يعالجه، ثمّ شخّص له الدواء، وبعد أن شخّص له الطبيب الدواء سأل لماذا أنت تعطيني هذا الدواء ولا تعطيني دواء آخر؟ هنا يتكلّم معه بالأسلوب العلمي التخصّصي؛ لأنّ الناس مختلفون في الدرجات، فلهذا ما ذكره بعضهم أنّ أفهام الناس مختلفة في استعدادها لاستقبال الحقّ، فمن الناس الخواصّ، وهم أصحاب النفوس المشرقة لإدراك

---

(١) في الميزان في تفسير القرآن: ١٢ / ٣٧٣.

الحقائق العليّة، هؤلاء نتكلّم معهم بالحكمة، ومنهم عوامّ وهم أصحاب نفوس كدرة واستعداد ضعيف مع شدّة ألفتهم بالمحسوسات نتكلّم معهم بالموعظة الحسنة، ومنهم أصحاب العناد واللجاج فنجادلهم بالتي هي أحسن.

إذن المطلب الذي أريد أن أنتهي إليه هو أنّ الحوزة، وإن كان طرفها المخاطب هم العوامّ، هذا ليس نقصاً في الحوزة. نعم، هذا الطرف، أو هذا المخاطب وهو العوامّ يقتضي أسلوباً خاصّاً من الخطاب، يعني أنت ينبغي لك أن تستعمل الأسلوب الذي ينسجم مع فهم كلّ طبقة.

والحاصل نحن إنما ندافع عن أصل كيان الحوزة، وعن هذه المؤسّسة القائمة التي تسمّى الحوزة العلميّة، هذا ليس معناه أنّ كلّ ما يجري فيها فنحن نوافق عليه، لا، ليس الأمر كذلك، بل هناك نواقص لابدّ أن تُرمّم، وهناك مشاكل لابدّ أن تُعالج، وهذا كلّه نقبله، إذا كان النظر إلى بعض القضايا الخارجيّة أنّه أنا وجدت الخطيب الكذائي في المكان الكذائي وضعه هكذا، نحن أيضاً نوافق على ذلك، أمّا حينما يتكلّم بلغة العموم ويتكلّم بنحو الموجبة الكلّية، أنّ الحوزة هذا وضعها، فهذا لا نوافق عليه، أمّا عندما يريد أن يخصّص الكلام ويقول: أنا أريد أن أقول بالنسبة لبعض الخطباء الذين يصعدون

المنبر، وهم لا يعرفون شيئاً من الإسلام فيحلّلون ويحرِّمون، ويبيّنون عقيدة الناس ويعطون آراء في مسائل مختلفة، نحن نقول معه: إنّه لا يحقّ لكلّ إنسان أن يتصدّى لمثل هذا الموقع المهمّ في الإسلام.

أمّا وقفتنا مع الخصوصيّة الثالثة: وهي أنّ الحوزة العلميّة ليست مسؤولة عن دين الناس، وأنّ على العالم أن يبيّن وأن يعلّم فقط، أمّا أنّه عليه أن يرشدهم ويهديهم إلى ساحل النجاة، فذلك لا يجب عليه؛ إذ ليست من وظائف العالم، وأنكم لستم مسؤولين عن دين الناس، إن أرادوا أن يؤمنوا فليؤمنوا، وإن لم يريدوا فلا يؤمنوا،... فهذا من قبيل من يقول لوزارة الصحّة أنّكم لستم مسؤولين عن الصحّة في البلد، مع أنّه أساساً وجود مؤسّسة ووجود وزارة باسم وزارة الصحّة، معناه المسؤوليّة عن الصحّة، والحوزة العلميّة لها جانب تعليمي، لكنّها لا تنحصر في التعليم، وإنّما لها مسؤوليّة أخرى، وهي بيان المطالب للناس بنحو تقنعهم بذلك، ولكن ليس بأيّ طريق كان، وإنّما بالطريق الذي أشار إليه القرآن بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن، فوظيفة العالم في قِبال المجتمع وفيما يرتبط بعقائد الناس من قبيل وظيفة الأب في قِبال الابن المريض، فأنت حينما تريد أن تعطي الدواء لطفلك، مع أنّ الدواء في بعض الأحيان مرّ لا يستطيع أن يأخذه، لا تقول إن شئت فاشرب وإن لم تشأ فلا تشرب؟!

لأنّ هذا معناه أنّك غير مهتمّ بصحّة ابنك ومستقبله؛ لذا وظيفة العالم أن يقول هذا الدواء لهذا المريض الآن سواء شاء أن يشرب أو لم يشأ؟ أمّا وظيفة المربّي ليس فقط بيان الدواء، وإنّما عبر الطريق المشروع يحاول إقناعه أن يشرب هذا الدواء، وإقناعه أن يصلّي، وإقناعه أن يؤمن بالله، وإقناعه بأن يؤمن بالآخرة، فلهذا أنت في بعض الأحيان تضطرّ لأن تجعل مقداراً من السكّر في ذلك الدواء المرّ حتّى يشربه الطفل، أو تجعله في إناء جميل حتّى ترغّبه في أن يشربه، أو تشوّقه بأيّ أسلوب كان حتّى يشرب ذلك الدواء. هذا الشعر الذي يقرأ على المنابر وهذه القصص التي تُقال على المنابر، وهذه العبر والأمثلة التي تُضرب، هي من قبيل هذا السكّر، ومن قبيل ذلك الإناء، ومن قبيل تلك الأساليب المرغّبة والمشجّعة التي نريد من خلالها إقناع الناس لنأخذ بأيديهم إلى ساحل النجاة.

نعم، لو كنّا نريد أن نخدع الناس لكان ذلك مذموماً، ولو كنّا نريد أن نبيّن لهم خلاف الواقع لكان مذموماً، ولو كنّا نريد أن نكذب على الناس لكان مذموماً، لكنا نريد أن نكون صادقين مع الناس، والصدق مع الناس لا يتوقّف على أن يكون ذلك إلاّ بالدليل البرهاني العقلي، بل يمكن أن نبيّنه بأيّ طريق كان.

في اعتقادي أنّ هذه من آثار الفكر الغربي التي سرت إلينا،

والجميع يعلمون أنّ النظام السياسي في العالم الغربي نظام لا يهتمّ لدين الناس؛ لأنّه لا يعتقد بوجود رابطة بين الدِّين وبين حياة الناس الاجتماعيّة؛ لذا يقول: لا علاقة لنا بدينكم، هذا في النظام السياسي الغربي، أمّا نحن عندما نأتي إلى صلب النظام السياسي الإسلامي نجد بأنّ الدِّين مأخوذ فيه كركن أساس، ومن هنا فلا يمكن أن نقيس النظام السياسي الإسلامي بالنظام السياسي الغربي، لأنّ النظام السياسي الإسلامي يهتمّ بدين الناس وعقائدهم.

فهرس الآيات

رقم الآية　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　رقم الصفحة

البقرة

آل عمران

الأنفال

النحل

الكهف

الحجرات

النجم

الحديد

الجمعة

الطلاق

فهرس الأحاديث

فهرس المصادر

١. **الله في الفلسفة ١٦**

عن الموسوعة البريطانيّة تُرجم للّغة الفارسيّة تحت عنوان (خدا در فلسفة) ترجمة الأستاذ بهاء الدِّين الخرمشاهي

٢. **الاجتهاد في الإسلام ٩٥**

الأستاذ الشهيد مرتضى مطهّري. الكتاب بالفارسية (اجتهاد در إسلام).

٣. **الاحتجاج ١٥٠**

الطبرسي (و: قرن٤ هـ) ، نشر المرتضى، مشهد المقدسة، ١٤٠٣ هـ.

٤. **بحار الأنوار ٣٣، ٦٠، ١٠٣، ١٥٠، ١٥٤**

العلّامة المجلسي (ت: ١١١٠)، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٤ هـ.

٥. **بحوث في علم الأصول ٩٧، ٩٩، ١٠٠، ١٠١**

السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر، تقرير السيّد محمود الهاشمي، مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة ـ قم المقدّسة، الطبعة الثانية / ١٤١٧هـ.

٦. **البداية في علم الدراية٥٩**

الشهيد الثاني زين الدين العاملي الجبعي، تحقيق السيّد محمّد رضا الجلالي، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، انتشارات محلاتي ـ قم المقدّسة.

٧. **تفرج صنع ١٤٥**

الدكتور سروش.

٨. **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٤٣**

صدر الدين الشيرازي (ت: ١٠٥٠ هـ)، دار إحياء التراث العربي بيروت.

٩. **دروس في علم الأصول ٨٦**

الشهيد محمّد باقر الصدر، الحلقة الثالثة، طبعة مؤسّسة الهدى الدوليّة للنشر والتوزيع ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

١٠. **الزهرة العطرة في حديث العترة ٦٣**

الشيخ أبو المنذر ساحي بن أنور الشافعي، دار الفقيه ـ مصر.

١١. **شرح المصطلحات الكلاميّة ٤٣**

إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلاميّة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، مؤسّسة الطبع والنشر في الأستانة الرضويّة المقدّسة ـ مشهد.

١٢. **شرح نهج البلاغة ١٢٧**

ابن أبي الحديد المعتزلي، تحقيق محمد أبي الفضل، دار إحياء الكتب العربية.

١٣. **الصحوة الإسلاميّة في ميزان العقل ١٠٢**

الدكتور فؤاد زكريا، طبعة ١٩٨٥م.

١٤. **صحيح البخاري ٥٨**

محمّد بن إسماعيل البخاري، نشر دار الفكر.

١٥. **صحيح مسلم ٥٧، ٥٨، ٦٣**
سلم بن الحجّاج النيسابوري، نشر دار الفكر، بيروت.

١٦. **الصواعق المحرقة ٦٤**
لابن حجر الهيتمي، تحقيق: عبد الرحمان التركي وكامل الخرّاط، مؤسّسة الرسالة ـ بيروت، الطبعة الأولى/ ١٩٩٧م.

١٧. **فراتر از ايديولوجي ٨٢، ٨٤، ١١٢، ١١٥، ١١٩ ـ ١٢٤، ١٣٣**
د. عبد الكريم سروش، الطبعة السادسة ١٣٧٨هـ. ش، مؤسّسة فرهنگی صراط.

١٨. **القبض والبسط في الشريعة ٥٤، ٦١، ٦٤، ٧٦ ـ ٨٣، ٨٨، ٨٩**
للدكتور عبد الكريم سروش، طبعة دار الجديد، منتدى الحوار العربي ـ الإيراني، الطبعة الأولى/ ٢٠٠٢م

١٩. **الكافي ٣١ ـ ٣٣، ٩٠، ٩١، ١٠٣، ١٣٠، ١٣١، ١٥٢ ـ ١٥٤**
محمد بن يعقوب الكليني الرازي، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، مطبعة حيدري، سنة ١٣٦٥هـ. ش.

٢٠. **معجم رجال الحديث ٦١، ٦٢**
طبعة مدينة العلم ـ قم المقدّسة .

٢١. **المعجم الأصولي ٤٢، ٤٥، ٥٦**
الشيخ محمّد صنقور، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ. قم.

٢٢. **المنطق ٧٢**

الشيخ محمّد رضا المظفّر، نشر دار التفسير، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ.

٢٣. **منهاج السنّة ٦٤**

ابن تيميّة الحرّاني، تحقيق: محمّد رشاد سالم، مؤسّسة قرطبة، ١٤٠٦هـ.

٢٤. **الموسوعة العربيّة الميسّرة ١١٧**

إشراف: محمّد شفيق غربال، دار إحياء التراث العربي - بيروت / ١٩٦٥م.

٢٥. **الموسوعة الفلسفيّة العربية ٣٥، ٣٩**

الدكتور معن زياد، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، معهد الإنماء العربي.

٢٦. **الميزان في تفسير القرآن ٩٤، ٩٦، ١٢٩، ١٥٩، ١٦١**

العلاّمة محمّد حسين الطباطبائي، مطبعة إسماعيليان ـ قم المقدّسة، الطبعة الخامسة / ١٤١٢هـ.

٢٧. **وسائل الشيعة ٩١**

للفقيه المحدّث الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ، قم.

فهرس الموضوعات

بين الدين والفهم الديني

جدليّة الحوزة والجامعة

صدر للسيد كمال الحيدري

١. التوحيد: بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته (جزءان)
تقرير: جواد علي كسار (الطبعة السادسة)

٢. معرفة الله (جزءان) (الطبعة الثانية)
بقلم: طلال الحسن

٣. أصول التفسير والتأويل؛ مقارنة منهجية بين آراء الطباطبائي وأبرز المفسّرين (في جزأين) (الطبعة الثانية)

٤. بحث حول الإمامة. (الطبعة السابعة)
حوار بقلم: جواد علي كسار

٥. العصمة: بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني.
تقرير: محمد القاضي (الطبعة الثانية عشرة)

٦. الشفاعة؛ بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها (الطبعة الثانية)

٧. تأويل القرآن: النظرية والمعطيات. (الطبعة الأولى)

٨. المذهب الذاتي في نظرية المعرفة (الطبعة الثالثة)

٩. دروس في الحكمة المتعالية (جزءان) (الطبعة الرابعة)

١٠. شرح بداية الحكمة (جزءان) (الطبعة الثالثة)
تقرير: الشيخ خليل رزق

١١. التربية الروحية: بحوث في جهاد النفس (الطبعة الثامنة)

١٢. من الخلق إلى الحقّ .. رحلات السالك في أسفاره الأربعة
بقلم: طلال الحسن. (الطبعة الثانية)

١٣. بحوث في علم النفس الفلسفي (الطبعة الرابعة)
تقرير: الشيخ عبد الله الأسعد

١٤. مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين. (الطبعة الثانية)
ويشمل الرسائل التالية:
* التفسير الماهوي للمعرفة (بحث في الوجود الذهني)
* نفس الأمر وملاك الصدق في القضايا
* المدارس الخمس في العصر الإسلامي
* منهج الطباطبائي في تفسير القرآن
* خصائص عامّة في فكر الشهيد الصدر

٢٤. القطع؛ دراسة في حجّيته وأقسامه (الطبعة الأولى)
بقلم: محمود نعمة الجيّاشي.

٢٥. الظنّ؛ دراسة في حجّيته وأقسامه (الطبعة الأولى)
بقلم: محمود نعمة الجيّاشي.

٢٦. لا ضرر ولا ضرار؛ بحث فقهي (الطبعة الخامسة)

٢٧. العرفان الشيعي.. رؤى في مرتكزاته النظريّة ومسالكه العمليّة
بقلم: الشيخ خليل رزق (الطبعة الأولى)

٢٨. معالم التجديد الفقهي؛ معالجة إشكالية الثابت والمتغيّر في الفقه الاسلامي (الطبعة الأولى)
بقلم: الشيخ خليل رزق

٢٩. الدروس (شرح الحلقة الثانية للسيد محمد باقر الصدر) في أربعة أجزاء (الطبعة الأولى)
بقلم: علاء السالم

٣٠. مدخل إلى الإمامة (الطبعة الخامسة)


بسم الله الرحمن الرحيم